

GLEERUPSKA UNIV.-BOKHANDELN
LUND

DAIMON OCH AGATHOS DAIMON

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED VEDERBÖRLIGT TILLSTÅND AV FILOSOFISKA FAKULTETENS I LUND HUMANISTISKA SEKTION FÖR VINNANDE AV FILOSOFIE DOKTORSGRAD KOMMER ATT TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLAS Å LÄROSAL N:R VI LÖRDAGEN DEN 5 DECEMBER 1925 KL. 10 F. M.

AV

OSKAR JAKOBSSON
FIL. LIC., TEOL. KAND.

LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1 9 2 5

DAIMON

OCH

AGATHOS DAIMON

AV

OSKAR JAKOBSSON

LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1925

FÖRORD.

Följande avhandling är ett försök att lösa problemet, vad den mycket omstridde grekiske guden Agathos daimon betytt och haft för uppgift i den antika hellenska religionen. Under arbetet härpå har den tanken allt starkare befästs hos mig, att detta problem endast kunde lösas i samband med ett ingående studium av ordet daimons skiftande betydelse under det gamla Hellas hela kulturutveckling. Det visade sig därvid ej vara tillräckligt att, såsom jag i början tänkt, söka inarbeta en kortare framställning härom i själva behandlingen av huvudfrågan. Det tyvärr ganska ofullständigt samlade och föga bearbetade materialet från den grekiska litteraturen om ordet daimon, som härvid stod mig till buds, gav blott en vag och konturlös bild av dess betydelse under olika skeden. Den allsidiga belysning härifrån, som krävdes för den ursprungliga uppgiftens lösande, kunde därför endast komma till stånd genom en så vitt möjligt ingående utredning om ordet daimons användning i den grekiska litteraturen.

Härmed har jag också berört en av huvudbristerna i de flesta föregående försök att ge en karaktäristik av guden Agathos daimon: att taga ingen eller alltför liten hänsyn till ordet daimons skiftande betydelse. Ett ensidigt ställningstagande härtill har framför allt varit ödesdigert för Ganschinietz, vilken senast utgivit ett par utförligare framställningar om Agathos daimon. Då hans arbeten utkommit, först sedan min avhandling till större delen var färdig — genom skolarbete och långvarig sjukdom har dess slutförande blivit fördröjt —, har jag, så gott sig göra låtit, tagit ställning till hans

arbeten, d. v. s. huvudsakligen kritiserat de väsentliga avvikelserna i hans uppfattning utan att på varje punkt kunna påpeka desamma.

En annan huvudbrist i föregående arbeten är den förutfattade meningen, att ormen alltid är ktonisk i betydelse av själadjur. Denna tanke har i allmänhet förvillat omdömet.

Ännu en tredje brist må framhållas: att ej skilja på grekisk och egyptisk tro och åskådning. Denna har dock Ganschinietz undgått, men så radikalt, att han tillslutit ögonen för de sammanhang, som faktiskt förefinnas.

Det nu nämnda må tjäna som motivering till det sätt, på vilket jag sökt lösa uppgiften om guden Agathos daimon, och som förklaring till arbetets titel.

Till slut ber jag att få framföra ett vördsamt tack till prof. Martin P:n Nilsson, som icke blott fört mig in i detta intressanta ämne utan även hållit modet uppe, när uppgiften synts överstiga mina krafter, särskilt utredningen av det mångskiftande och omtvistade ordet daimon.

Likaledes inneslutes i min stora tacksamhet min högt värderade lärare i religionshistoria, prof. Edv. Lehmann, för hans alltid intresseväckande, på idéer rika och till fortsatta studier eggande undervisning.

Hudiksvall i sept. 1925.

Förf.

I.

DAIMON

1. Inledning och etymologi.

Ursprunget till föreställningen om daimon har man mestadels ställt i förbindelse med åskådningen om de dödas själar eller med den därmed sammanhängande ktoniska uppfattningen av mera allmän art. Ävenledes har man vid detta ord tänkt på den ursprungliga gudomligheten i mänsklighetens begynnelse enligt den urmonoteistiska åskådningen. Det gemensamma i dessa uppfattningar och sanningsmomentet häri torde ligga i strävandet att gå tillbaka till de äldsta religiösa föreställningarna. Ty dithän peka spåren av denna idé, även om lösningarna i övrigt ej synas tillfredsställande.

Liksom de etymologiska härledningarna av de grekiska gudanamnen i allmänhet ej i längden förblivit utslagsgivande för den religionshistoriska forskningen utan snarare fört på villovägar, så har också förhållandet varit detsamma beträffande ordet daimon.

Den av språkforskarna vanligen antagna härledningen från verbet δαίω skulle närmast ge betydelsen av tilldelare, fördelare och delvis passa in på Hesiodos' δαίμονες, vilka av Zeus bl. a. fått uppgiften att bringa rikedom åt sina skyddslingar, människorna [1]. Men denna uppfattning är ensidig och bär redan drag av Hesiodos' systematik. Bättre vore då att tänka på »das Vertheilen der Geschicke» [2]; men daimon är snarare ett med ödet än en över detsamma stående ledare. Sammanhanget med δαίω framhölls för övrigt även av sengrekiska författare [2].

Den av Platon framställda härledningen av δαῆναι: ὅτι φρόνιμοι

---

[1] Erga 123 ff.

[2] M. Heinze, Der Eudämonismus i Abh. sächs. Gesellschaft. Wiss. 8, 647.

καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασε [3], utgår från en filosofiskt färgad teori om daimonerna såsom insiktsfulla väsen och måste med sin intellektuella prägel vara ursprungstiden fjärran. Den av Hild slutligen föreslagna roten διϜ, sanskrit dêva [4], visar åt en helt annan ordgrupp och kan i varje fall ej godkännas i den av honom hävdade urmonoteistiska tankegången.

2. Daimon hos Homeros.

Från den således föga upplysande etymologien få vi vända oss till den äldsta litteraturen, Homeros' verk, för att från betydelsen där söka oss en antaglig utgångspunkt i folkmedvetandet självt.

Man har sedan långt tillbaka i tiden haft sin uppmärksamhet riktad på det sakförhållandet, att av de två ord, som användas för att angiva ett gudomligt väsen, θεός och δαίμων, brukas det förra vanligtvis om de individuella, antropomorfa gudarna såsom sådana, under det att daimon »häufig auf das Geisterartige, in Worten nicht Fassliche geht» [5]. Daimon brukas gärna om ett gudaväsen i allmänhet, obestämt vilken gud eller vilken högre makt man åsyftar. Men det är vid detta ord oftast fråga om gudomen såsom inverkande på människan [6], det är gudens verksamhet, det gäller. Och även om det härvid är en bestämd gud, som verkar, så säger ofta den person, som verksamheten gäller, men som ej vet, vilken gud det är: det är en daimon. Sångaren däremot vet oftast besked, vem det är. »Där diktaren noga vet att angiva, vilken gud som ingripit, talar människan, då det gäller samma händelser, helt obestämt om en daimon eller någon gud eller den högste guden, Zeus» [7]. Framför allt om alldagliga, mindre betydande händelser, i synnerhet i Odysséen, »ist es der Daimon, der zum Träger dieser Tendenz geworden ist» [8].

---

3 Crat. 16, p. 398 b.

4 Étude sur les démons 26 ff.

5 Ukert i Abh. sächs. Gesellschaft Wiss. 1850, 140.

6 Lehrs, Pop. Aufsätze 143.

7 Nilsson, Den grek. rel. 183.

8 Hedén, Hom. Götterstudien 94.

Denna av Ove Jörgensen påvisade och av Erik Hedén mera utförligt framställda olikhet mellan diktarens och hans personers sätt att tala om gudomen tyder på en olikhet i den religiösa erfarenheten. Diktarens utmejslade gudagestalter äro ej i samma grad folkets. Har Homeros »skapat gudarna», den homeriska gudavärlden, så tycks däremot i folkets liv den obestämda gudamakten, δαίμων, betytt mest.

I Homeros' skildringar är det speciellt vid två olika förhållanden, som denna obestämda gudamakt träder in: det är, när människan i uppbrusningens hetta gjort något oavsiktligt, som hon ej velat, och när följderna ej motsvara avsikten och förväntningarna. Människan står då med frågan och undran inför vad som skett. Hon kan ej förklara det: det är en daimon, som varit framme, det är en högre makt, »som utifrån trängt in i hennes liv och korsat hennes avsikter» [9].

Mera profant möta vi hos Homeros spår av denna betydelse hos adjektivet av samma ord, när det i vokativ form, kanske den ursprungliga formen för den religiösa känslans utlösning, kultens begynnelsestadium, utropas mot en person: δαιμόνιε = förunderlige, sällsamme, dåraktige [10].

För sådant, som störande inverkar på människolivet, har man framför allt skarp blick. Är detta därtill, såsom ofta, kvalitativt av den art, att man ej kan tillskriva det sina egentliga gudar, då är det en daimon, som är framme, en ögonblicksgud enligt Usener, men ej individualiserad, ej en typ för varje fall, såsom han menar. Sådant hör till senare skeden och har merendels utvecklats under prästerlig inverkan. Utan daimon är något, som plötsligt väcker förundran, det oväntade, irrationella, supranormala, såsom ju oftast en sådan betydelse, i synnerhet av klandrande art, tillägges adjektivet δαιμόνιος. Såsom sådant är det på samma gång ofta det, man fruktar och bävar inför, men som man ej kan komma ifrån. Daimon verkar ont och är redan ett par gånger kvalificerad såsom en κακός [10a], στυγερὸς [11] δαίμων.

---

[9] Nilsson, Grek. rel. 185.

[10] Exempel angivna hos Hedén 89.

[10a] Od. 10, 64; 24, 149.

[11] Od. 5, 396.

Den karaktäristiska betydelsen av ordet daimon hos Homeros ligger alltså i detta plötsliga och tillfälliga uppträdande av en högre makt, som möter människan såväl hjälpande som kanske ännu oftare hämmande i hennes verksamhet. Men dessutom märkes en betydelse eller snarare antydningar till en betydelse, som längre fram skulle få rik användning, nämligen ödesbetydelsen. Här är det dock blott antydningar, såsom att människans lott kommer från en daimon: ἆσέ με δαίμονος αἶσα κακή [12], eller att en daimon tillspinner ödena: ὣς γάρ οἱ ἐπέκλωσεν τά γε δαίμων [13], vilken daimon dock här kan vara Zeus själv enl. ett annat ställe om samma sak [14]: just vid bilden »att spinna ödets tråd» använder Homeros alltid, sju gånger, ordet daimon, ej theos [15].

Men liksom det ej är att förundra sig över att det vanliga ordet om den övernaturliga kraftens ingripande också användes om dem, som makten hava, de personliga gudarna (se nedan), så är det ej heller något överraskande, att daimons verksamhet får en utsträckning i tiden och en allmän karaktär, som pekar hän mot ödets makt. Och det ligger intet inkonsekvent uti att i förlängningen av den tankekedja, som spännes från det neutrala maktbegreppet hän mot den framför allt onda och olycksaliga inverkan, som så ofta tillskrives daimon i synnerhet i Odysséen, det olycksdigra inflytandets höjdpunkt, döden, en gång t. o. m. kallas daimon i st. f. att kallas hans yttersta verksamhetspunkt: πάρος τοι δαίμονα δώσω [16].

Till vilket religionsstadium ha vi att hänföra den här skisserade åskådningen om daimon [17]?

Framför allt: hur förhålla sig daimon och theos till varandra? När Hedén säger: »Dass man so gern die Göttermächte mit allgemeinen Namen bezeichnete, zeugt vom Zurücktreten des alten konkreten, vielgestaltigen Glaubens und

---

12 Od. 11, 61.

13 Od. 16, 64.

14 Od. 14, 243.

15 Solgers nachgel. Schriften II 658.

16 Il. 8, 166.

17 En mera utförlig framställning härom finnes hos M. Nilsson, Daimon, samt Den grekiska religionens historia 184 ff.

von einem beginnenden Abstraktionstrieb, der nach einer mehr einheitlichen Götterauffassung strebte»[18], så begår han samma fel som Hild, när denne söker en monoteistisk enhetspunkt i början av utvecklingen. I båda fallen är det nämligen fråga om en mera utvecklad åskådning. Den »abstraktion», som här möter oss, är av konkret natur. Abstraktionen förefinnes blott till skenet. Det är just på den individuella företeelsen, det konkreta fallet, som det vittomfattande ordet daimon användes, såsom K. Lehrs[19] i sin lilla förtjänstfulla skrift så starkt framhäver. Daimon är visserligen, såsom Hedén framhåller, konkret men ej individualiserad enligt ett mångskiftande livs rikedom. Han är blott odifferentierad makt.

En annan sak att beakta är också, att vi måste räkna med den miljö, som dikterna ständigt framföra. Det är människolivet och dess företeelser, som skildras. Det är »Gudemagter og Psykologi»[20] i deras förhållande till varandra, som möter oss hos Homeros. Av de tre slutsatser, som enligt Gomperz föra till tron på andar och daimoner: yttre iakttagelser, det inre livets fakta och övergång från liv till död[21], är det de två senare, speciellt den andra, som av Homeros företrädesvis användes. Ty livet i dess mest upprörda situationer och högsta spänning är ju hans skildrings föremål. I livets vanliga gång ger man ej akt på själslivet; vid sinnets oro söker man efter speciella väsen såsom dess ursprung[22]. För den homeriska människan var i stort sett den primitiva människans fruktan för naturens makter försvunnen[23]. Hur dessa makter dock mötte dåtidens människor i naturens och det enkla folkets liv, — helt försvunna voro de sannerligen icke där — detta få vi mera ana och gissa oss till. Även där måste vi förutsätta ingripande makter av mera outvecklad art än den homeriska gudavärlden. Vi måste tänka oss människans häpnad och fruktan i den natur, som omgav henne, och att

---

18 A. a. 26

19 Pop. Aufs. 143 ff.

20 Underrubriken till M. Nilssons skrift Daimon.

21 Gomperz, Gr. Denker I s. 15.

22 Gomperz, Gr. Denker I 16.

23 Gomperz, Gr. Denker I 23.

hon också såg maktens spel i naturlivets krafter och yttringar likaväl som i det egna oförstådda driftlivets överraskningar.

Om vi ställa fram dessa oberäkneligt ingripande makter eller delutskärningar av makten å ena sidan och de individuellt utformade gudarna, som vanligtvis bära namnet theoi, å den andra, bådadera begreppen alltså i deras mera renodlade form, så är det troligt, »dass δαίμονες einmal eine allgemeine Bezeichnung der Götter gewesen ist» [24], om man blott utbyter ordet gudar mot det mera obestämda gudamakter eller dylikt. Om de också voro mera ktoniska, må lämnas därhän; i varje fall ger oss Homeros ej någon antydning därom. Mera specialiserade daimones höra, som vi skola se, framtiden till. Det är på detta obestämda maktbegrepp, som starkt betonats i senare tid beträffande primitiv religion, som det avgörande ligger, och vilket också visat sig så användbart beträffande tolkningen av grekisk religion i prof. Martin P:n Nilssons båda arbeten: Daimon och Den grekiska religionens historia. Han har i dessa arbeten påvisat dess släktskap med den allmänt religionshistoriska företeelse, som är mest bekant under namnet mana, och som hos oss översättes med makten, vilken också existerat i nordisk tro. En väsentlig olikhet framhäves emellertid, varigenom daimon skiljer sig från det rena maktbegreppet. Detta möter oss icke såsom sådant, icke ens med en benämning på detsamma, i äldre tid och på denna utvecklingslinje, som här avhandlas. Vi påträffa endast maktens manifestationer: »En daimon är ett efter ögonblickets tillfälliga verkan avpassat utsnitt av den supranormala kraften, som människan igenkänner i sådana företeelser, som hon ej tror sig kunna förklara ur sin vanliga erfarenhet. Kraften är i och för sig ej differentierad; därför likställes den i varje särskilt tillfälle med ögonblickets tillfälliga manifestation. Utan den allmänna föreställningen om en makt är den enstaka föreställningen om maktens yttring ej tänkbar» [25].

Men liksom makten är på väg mot den allmänna ödesföreställningens innebörd, så röjas också spår av den personifi-

---

[24] Hedén 93.

[25] Gr. rel. 187.

ering och individualisering, som pekar hän mot en mera utvecklad andetro och gudavärld, t. ex. hur en daimon leder en människa [26] eller en gång rentav till den grad specificerats, att han sänder sjukdom eller sammanfaller med sjukdomen själv: στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων [27]. I fortsättningen av denna utveckling ligga de personifieringar, Ate, Eris, Deimos, Fobos m. fl., om vilka man gärna använder ordet daimon. Mig veterligt nyttjar Homeros aldrig om dessa det namnet. De ha redan överskridit den karaktäristiska daimonbeteckningens gräns, ehuruväl de med större rätt än de personliga gudarna kunna bära detta namn, »bastarder, som de äro, av makten och guden» [28].

Men även en gud kunde kallas daimon. Likasom hos våra förfäder makten kunde uppgå i och övertagas av makterna, de personliga gudarna, liksom i Indien det opersonliga brahman kunde övergå icke blott till den panteistiska gudomligheten Brahma utan även till den personlige guden med samma namn [29], så kunde också begreppet daimon redan hos Homeros brukas, utom om det mera opersonliga ödet, även om någon av de personliga innehavarna av den övernaturligt fattade kraften. (Beträffande angivande så väl av dessa ställen som av ordet daimons förekomst överhuvud hos Homeros hänvisas till Erik Hedéns noggranna samling härav [30].) Detta uttryckssätt att emellanåt kalla en gud daimon bibehölls hela grekertiden igenom, varom var och en lätt kan övertyga sig i de stora lexika och indexsamlingarna. Denna sida av daimonföreställningen lämnas här utan sammanhängande belysning, då intresset härför torde vara ringa och en utförlig redogörelse härom av mindre betydelse.

---

[26] Nilsson, Daimon 25.

[27] Od. 5, 396.

[28] Nilsson, Gr. rel. 194.

[29] Söderblom, Gudstrons uppkomst 89 f., 254 ff.

[30] A. a. 81 ff.

3. Daimon från Homeros t. o. m. Platon.

A. Daimon = makt — öde.

Den ödestanke, som på några få ställen skymtar fram vid ordet daimon hos Homeros, rönte en vittgående utveckling längre fram. Den följande tidens omfattande material är emellertid alltför litet bearbetat i särundersökningar, för att en allsidig och på säkra resultat grundad framställning skall vara möjlig.

Närmast Homeros' åskådning komma tragikerna. Beror det på att deras alster äro »smulor från Homeros' rika bord», eller kanske snarare därpå, att de framför allt hade att skildra det upprörda människolivet, människornas öden stick i stäv ofta mot mänsklig beräkning? Så kom förklaringen till perserhärens undergång i budbärarens berättelse att sökas i att δαίμων τις κατέφθειρε στρατόν [31], eller som han längre fram kallas ἀλάστωρ ἤ κακὸς δαίμων [32], när det är fråga därom, att Xerxes blev bedragen av en grek. Även hos Aischylos blir likasom hos Homeros daimon på ett ställe ungefär lika med exponenten för hans verksamhet, döden: οὕτως ὁ δαίμων κοινὸς ἦν ἀμφοῖν ἅμα [33]. Men hans verksamhet utsträckes också över längre tidrymder: sedan han anfallit tantalidernas hus, åkallas han såsom τὸν τριπάχυντον δαίμονα γέννης τῆσδε [34] och nämnes de gamla ogärningarnas hämndeande (alastor) [35]. När Oidipus genomskådar det olycksaliga tillstånd, han invecklats i, så står det hela oförklarligt från mänsklig synpunkt. Allt har skett ἀπ' ὠμοῦ δαίμονος [36], av en hård gudamakt. Öde är ej nog expressivt, det är för färglöst, för allmänt. Daimon intar hos tragikerna en mellanställning mellan personlighet och öde. Det är daimons ingripande, det är fråga om, ödets

---

[31] Aesch., Pers. 345.
[32] Pers. 354.
[33] Sept. 812.
[34] Ag. 1476 f.
[35] Ag. 1501.
[36] Soph., Oed. R. 828.

verksamma makt. Personligheten står i bakgrunden, säger K. Lehrs. Dock är det mindre fråga om personlighet såsom individualitet: det är personlighetens handling, ingripandet. Likaså hänföres daimons verksamhet ofta till enstaka personligheter.

Skiftningen i betydelsen i förhållande till besläktade ord framgår kanske tydligast av ett ställe hos Euripides, där Agamemnon säger: ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ'ἐμός. Det är dock här ej fråga om en personlig följeslagare, i detta fall ond, ty Klytaimestra svarar: κἀμός γε καὶ τῆσδ', εἷς τριῶν δυσδαιμόνων[37], en och samma daimon, samma olycksöde över alla. Men det är ej den höga Moirans lag, en objektiv lagbundenhet, det är ej den nyckfulla, hasardlikt verkande Tyche, utan det är den hårt ingripande ödesmakten, som daimon avser, eller såsom Lehrs uttrycker det: Moira betyder bestämdhet och lag, Tyche föränderlighet och frihet, daimon avgjordhet och karaktär. En människas daimon är grekernas starkaste uttryck för ödets oundviklighet[38]. Denna avgjordhet, oundviklighet, detta tvång innehåller också verbet av samma ord hos Aischylos: δαιμονᾷ δόμος κακοῖς[39]. På samma sätt talar Elektra om ὁ δυστυχὴς δαίμων ὁ σός τε (broderns) κἀμός[40]. Det är ödets verksamhet ej en personlig följeslagare, även där det är fråga om en endas daimon, t. ex. τὸν σὸν δαίμονα[41], τὸν αὑτῆς δαίμονα[42] eller οὐκοῦν ἔδωκε τῇ τύχῃ τὸν δαίμονα[43]: han (Polyneikes) lämnade sitt öde i lyckans händer, där ödesbetydelsen är evident. Litet längre fram i samma drama heter det: ἔκριν' ὁ δαίμων, παρθέν', οὐχ ἃ σοὶ δοκεῖ[44]: ödets ingripande var ej enligt din önskan. I dessa uttryck är det överallt frågan om ett mera tillfälligt tillstånd, vilken tanke nedlagts i det stående uttrycket τὸν παρόντα δαίμονα.

---

[37] Iphig. Aul. 1136 f.
[38] Lehrs 190.
[39] Choeph. 566.
[40] Soph., El. 1156 f.
[41] Oed. R. 1194.
[42] Soph., Trach 910.
[43] Eur., Phoen. 1653.
[44] Phoen. 1662.

Hur skiftande betydelsen kan vara t. o. m. i en sådan formel, har det sitt intresse att ge akt på. Mest personligt använder Sofokles det en gång: οὐ γὰρ ἂν καλῶς ὑπηρετοίην τῷ παρόντι δαίμονι [45]: »the god who has brought him home» [46]; troligen svävar dock tanken mellan gudamakten och den av denna skapade lyckliga situationen.

Döden är ofta daimons verk. Också betecknas dess sorgliga tillstånd efter Alkestis' död med detta uttryck [47]. Läget tycks vara liknande i följande fragment: μὴ σπεῖρε πολλοῖς τὸν παρόντα δαίμονα· σιγώμενος γάρ ἐστι θρηνεῖσθαι πρέπων [48].

Resultatet av en daimons verk i tragikernas anda kunna vi också läsa in i Orestes' ord: ἐμὰς λέγων τύχας καὶ τὸν παρόντα δαίμον' [49]; τὸν τῆς μανίας δαίμονα säger scholiasten till stället; vilket blir riktigt i mening av den daimon, som fört till det nuvarande läget. Däremot har det hos Aischylos, egendomligt nog, fått den mest profana betydelse av läge — troligen det enda ställe hos honom, där daimon till synes förlorat all religiös färg — och därtill av ett gott tillstånd, även om det ställes mot ett ännu bättre: μηδέ τις | ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα | ἄλλων ἐρασθεὶς ὄλβον ἐκχέῃ μέγαν [50]. Dock tyckas orden om ringaktning för daimon ha till bakgrund tanken på hybris mot gudomen, och ordens sammanställning synes vilja ange daimon såsom rikedomens orsak. Även här skymtar alltså den religiösa bakgrunden fram i uttrycket, framför allt då man betänker, hur Aischylos annars, särskilt ofta i Prometheus, använder παρών jämte olika substantiv för att beteckna ett olycksläge men ej ordet daimon [50a].

Men likasom den daimon, som anföll tantalidernas hus, fortfar att verka och därigenom mer och mer övergår till en behärskande ödesmakt, så möter oss ofta hos tragikerna den tanken, att daimons verksamhet utsträckes till en längre tids-

---

[45] El. 1305 f.
[46] Jebb till Soph. El. 1305.
[47] Eur., Alc. 561.
[48] Soph. fr. 592 Nauck².
[49] Eur., Androm. 974 f.
[50] Pers. 824 ff.
[50a] Jfr särskilt τὴν παροῦσαν τύχην (Prom. 375).

rymd, både över flere personer tillsammans, t. ex. en familj, och över enskilda. Om bröllopets ingående heter det: καινοῦ δαίμονος ἄρχει, καινοῦ πότμου [51]. Familjens öde blir antingen gynnsamt eller motsatsen: ὁμοῦ δὲ τῇδ' (τῇ γυναικί) ἔτ' εἰσκομίζεται λαβὼν καὶ δαίμον' ἤ τοι χρηστὸν ἢ τοὐναντίον [52]. Och Andromache suckar över στεῤῥόν τε τὸν ἐμὸν δαίμον' ᾧ συνεζύγην,| δούλειον ἦμαρ ἐσπεσοῦσ' ἀναξίως [53]. I synnerhet starkt framträder det opersonliga här i nära förbindelse med Moirernas verksamhet: ἐξ ἀρχᾶς μοι δυσδαίμων | δαίμων τᾶς ματρὸς ζώνας | καὶ νυκτὸς κείνας· ἐξ ἀρχᾶς | λόχιαι στερρὰν παιδείαν | Μοῖραί μοι συντείνουσι θεαί [54].

Det är begripligt, att även för Pindaros i hans lovsånger över segrarna i tävlingsspelen och deras släkt daimon får en mera omfattande betydelse. I bönen till Zeus: Ξενοφῶντος εὔθυνε δαίμονος οὖρον [55], ligger säkert »mehr als Geschick, wie sonst wohl bei Pindar» [56]: däri ligger det individuella ödets särprägel; ty »immer hat der Dämon zur Bezeichnung des individuellen Schicksals eine besondere Kraft» [57]. Ordet öde är för svagt. Däri ligger också av den kraft, som kännetecknar den halvt personifierade guden. Men daimon är dock ej hos Pindaros en personlig skyddsande. Ej heller översätta nyare lexika δαίμων γενέθλιος [58] i samma sång med födelsens daimon; det är snarare släktens daimon, men ej i betydelse av Ahnengeist, som Rohde väl i anslutning till sin uppfattning av Agathos daimon menar [59], utan hellre i analogi med det släktens öde, vi förut talat om, som ytterst kommer från Zeus enligt nästa vers och versen 28. Ännu mera allmänt heter det, att Zeus länkar människoödena: Διός τοι νόος μέγας

---

[51] Tr. fr. adesp. 542 Nauck².

[52] Theodectes fr. 13 Nauck²; hos denne (Platons lärjunge) möjl. = personlig skyddsande.

[53] Eur., Andr. 98 f.

[54] Eur., Iphig. Taur. 203 ff.

[55] Ol. 13, 28.

[56] Rohde, Psyche⁶ II 205 a. 5.

[57] Lehrs 191.

[58] Ol. 13, 105.

[59] Rohde, Psyche II 205 a. 5.

κυβερνᾷ | δαίμον' ἀνδρῶν φίλων [60]. Här är daimon underordnad Zeus såsom ibland moira hos Homeros.

Men hos upplysningens förkämpar och hos det bildade folket skjutas de personliga gudarna mer och mer åt sidan. Liksom moira ibland i äldre tid tog plats bredvid eller i st. f. Zeus, så går det nu med daimon. Redan hos Theognis »användes daimon om ödet överhuvud, om skickelsernas sammanhängande kedja» [61]: οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔτ' ὄλβιος οὔτε πενιχρὸς | οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ' ἀγαθός [62] och πολλοί τοι χρῶνται δειλαῖς φρεσί, δαίμονι δ'ἐσθλῷ, | οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίνεται εἰς ἀγαθόν· | εἰσὶν δ'οἳ βουλῇ τ'ἀγαθῇ καὶ δαίμονι δειλῷ | μοχθίζουσι, τέλος δ'ἔργμασιν οὐχ ἕπεται [63]. Daimon tyckes här i det senare citatet ha fått en om möjligt ännu mer irreligiös betydelse än det mera neutrala ödesbegreppet tyche, trots att i det första citatet måste ligga någon gudomlig innebörd [64]. Kanske passar det bäst att översätta det med lycka, »tur». Betydelsen är väl just densamma, som tyche har i ett annat ord av Theognis: μή τ' ἀρετὴν εὔχου, Πολυπαΐδη, ἔξοχος εἶναι, | μήτ' ἄφενος · μοῦνον δ'ἀνδρὶ γένοιτο τύχη [65]. Det kommer nu i det närmaste att sammanfalla med τύχη, som just vid denna tid håller på att träda in bredvid och snart usurperar sin äldre släkting. Som jämförelse kunna vi också ta fram ett ord av Pindaros: ἐν ἔργμασιν δὲ νικᾷ τύχα, οὐ σθένος [66]. En mera religiös klang än τύχη har ordet dock hos Pindaros: ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες [67], liksom samma uttryck hos Herodotos: på gudomlig tillskyndelse [68].

När det heter: τοῦ σώματος γὰρ οὐκ ἐᾷ τὸν κύριον | κρατεῖν ὁ δαίμων, ἀλλὰ τὸν ἐωνημένον [69], så blir ὁ δαίμων närmast den

[60] Pythia 5, 122 f.
[61] Nilsson, Grek. rel. 323.
[62] Theognis 165 f. Bergk.
[63] 161 ff.
[64] M. Heinze i Abh. sächs. Gesellschaft Wiss. 8, 680.
[65] 129 f.
[66] fr. 38 Bergk.
[67] Ol. 9, 28 f.
[68] Herod. 1, 111.
[69] Arist., Plutus 6 f.

monoteistiskt eller panteistiskt tänkta gudomligheten, ödesmakten, som styr allt. Så är väl också förhållandet, när det sägs, att daimon och Horkos höra uppdrag och försäkringar [70], varemot det mera närmar sig ödesbetydelsen på ett par andra ställen i samma drama (1370, 1443), varvid man torde ge akt på hur det homeriska ϑεῶν ἐν γούνασι moderniserats till ἐν τῷ δαίμονι = ödet l. gudomen (1443). Åtminstone i »Demosthenes» ἐπιτάφιος synes den saken vara klar, att daimon avser den allmänna gudomliga makten: τὸ μὲν γὰρ κρατεῖν ἐν τοῖς ζῶσιν, ὡς ἂν ὁ δαίμων παραδῷ, κρίνεται [71]. I varje fall förstår jag ej, hur Headlam kan säga om det strax därpå följande: ἀλλὰ μὴν ὑπὲρ ὧν ὁ πάντων κύριος δαίμων, ὡς ἠβούλετ', ἔνειμεν τὸ τέλος [72], att det avser det medfödda ödet, den daimon, han var förbunden med från sin födelse [73]. Tvärtom: om någon råkat ut för dödens öde (εἱμαρμένη), τῇ τύχῃ πέπονϑε τὸ συμβαῖνον [73a]. Likaså: ἡνίκ' οὖν ὁ δαίμων ἄλλῳ τἀριστεῖ' ἐδίδου [74]. Daimon brukas här såsom ϑεός eller ὁ ϑεός om den obestämt fattade gudomligheten i största allmänhet, såsom i uttrycket ὡς ἂν ὁ δαίμων βουληϑῇ [75], varvid ofta theos användes. Det är svårt att översätta: det obestämda gud, gudomen, gudamakten, ödet, lyckan e. d. Lehrs översätter med »waltende Gottheit» [76].

Likasom ordet för den obestämda, tillfälligt uppträdande makten kan användas om dem, som makten hava, gudarna, så kan det också i denna mera utvecklade ödesbetydelse skjuta de personliga gudarna åt sidan och inta deras, speciellt överguden Zeus' plats. Det blir gudamakten par préférence och användes omväxlande med ϑεός, τὸ ϑεῖον och, som vi skola se, även med τύχη.

---

[70] Soph., Oed. Col. 1766 f.
[71] 19 p. 1394.
[72] ἐπιτ. 21, p. 1395.
[73] Journal of Philology 30, 1907, 305 f.
[73a] ἐπιτ. 19, p. 1394.
[74] ἐπιτ. 31, p. 1399.
[75] t. ex. Demosth., Cor. 192.
[76] Pop. Aufs. 180.

B. Tyche och daimon.

I den förut nämnda betydelsen är daimon ofta förenad med tyche. Så redan hos Aristofanes: κατὰ δαίμονα καὶ κατὰ συντυχίαν ἀγαθήν [77]. Hos Lysias heter det, att ἡ τύχη καὶ ὁ δαίμων gripa in till människors räddning [78]. De äro överlägsna gudlösa människor: σκέψασθε δὴ τὸν δαίμονα καὶ τὴν τύχην, ὡς περιεγένετο τῆς τῶν Ἀμφισσέων ἀσεβείας [79]. Allt fullbordas för de dödliga enligt daimon och tyche, säger Diagoras [80]. I st. f. daimon inträder stundom τὸ δαιμόνιον [81], som längre fram blir ett vanligt uttryck för den högsta makten, och det även i förbindelse med tyche.

Då tyche och daimon så gärna uppträda tillsammans, torde en kort framställning om den förra föreställningens utveckling i en sådan avhandling som denna ej kunna förbigås.

Vi kunna tämligen väl följa ordet från begynnelsen. Det torde ej gå tillbaka till tider, varom inga dokument vittna, såsom fallet är med daimon. Homeros använder ej detta substantiv, blott verbet, varav det bildats. Allra först nämnes Tyche i de härvid tydligen av varandra beroende dikterna Hesiodos' Theogoni [82] och den homeriska hymnen till Demeter [83]. Att av hennes förekomst här såsom en okeanid och tillsammans med en mängd personifikationer sluta till urgammal Tychekult [84] är att tillsluta ögonen för de fakta, som här tala: Tyche är själv ingenting annat än en personifikation bland de andra, av Hesiodos infogad i vördnadsbjudande genealogi. Även Eirene nämnes av honom såsom en av Horerna, fastän hon först långt senare fick altaren och kult, efter freden 371.

Det går ej an att taga till intäkt för gammal kult de av Pausanias nämnda ξόανα och andra gamla bilder utan karak-

---

[77] Aves 544 f.

[78] p. 486.

[79] Aeschines 3, 115.

[80] Lehrs 180.

[81] Demosth. p. 188.

[82] v. 360.

[83] v. 420.

[84] Allègre, Étude sur la déesse gr. Tyché, kap. 1.

täristiska kännetecken[85]. Xysternas Tyche var en Heraklesbild med ett ymnighetshorn[86]. Den säger, synes det mig, att deras lycka, τύχη, var knuten till denna. Så blev väl städers och orters Tyche, när denna blev modegudinnan, förbunden med den »helgonbild», som sedan gammalt varit stadens Palladium. Därför torde det vara alltför okritiskt att påstå, att en gammal gudinna för fältens och vattnets rikedomar och för lyckan till sjös[87] efter Hesiodos' tid glömmes bort[88] för att sedan längre fram dyka upp igen och då såsom abstrakt personifikation[89]. Det är uppenbart ren konstruktion likaväl som de växlingar mellan konkret och abstrakt form, som författaren vidare låter gudinnan genomleva, »chaque fois avec des facultés différentes et un tempérament opposé. Il n'y a pas d'être, même symbolique, qui résiste à de telles expériences»[90]. Nej, fruktbarhets- och lyckogudinnan är ej det ursprungliga utan abstraktionen τύχη, »vad som τυγχάνει, kommer någon till del»[91]. Ty det abstrakta begreppet av ett tillfälligt skeende av irrationell art skiner ofta igenom. Men det, som träffar människan, är ej alltid av önskvärd beskaffenhet. Därför strävar man efter goda inflytelser utifrån. Ἀγαθῇ τύχῃ blir därför tidigt en formel, som användes i de mest olika förhållanden: vid företag, i strid, såsom inledningsformel på offentliga och religiösa dokument, i gravskrifter och i livets vardagliga förhållanden m. m. Jag har antecknat fyra ställen redan hos Aristofanes[92].

Fastän Bouché-Leclercq har blicken öppen för detta sakförhållande och givit en dräpande men sund kritik av Allègres fantastiska konstruktion, har han själv ej helt undgått konstruktionens lockelser. Visserligen medger han, att Hesiodos' systematisering är godtycklig, och att den senare lyckogudin-

---

[85] Allègre a. a. 4. ff.
[86] CIG 7305.
[87] Allègre 8 ff.
[88] s. 23.
[89] s. 29.
[90] Bouché-Leclercq i Revue de l'histoire des religions, 23, 1891, s. 28.
[91] Nilsson, Gr. rel. 325.
[92] Aves 436, 675, Eccl. 131, Thesm. 283.

nans attributer »symbolisent les principales applications et conséquences de l'idée abstraite», men han finner dock i Tyche ett nytt namn för återupplivad animism och det just i den formen, att hon är »une puissance génératrice, qui fixe par les conditions de la naissance la destinée des êtres engendrés». Individuellt är hon »toujours 'le génie' de ces individus» och universellt »la puissance génératrice universelle, la Grande-Mère, la Terre sous ses divers noms» och till sist Gaia själv [93].

Fastän Tyche i sina varierande former visar frändskap med alla dessa gudomligheter och stundom rentav ersatt dessa, får det ej skymma undan det faktum, att Tyche väsentligen bär prägeln av att vara ett samlingsnamn för det irrationella i livet. Födelsegenius och alstringskraftens gudinna är för speciellt för att tillnärmelsevis kunna ge en bild av Tyches namn och natur. Man tvekar ofta, om namnet är appellativ eller personifieringen är så fullständig, att ordet bör skrivas såsom egennamn. Den tidiga personifieringen får ej förleda oss till felaktiga slutsatser i mytologisk riktning. Denna personifiering är något för grekerna redan i äldre tider karaktäristiskt liksom det genealogiska draget.

Fastän Tyche egentligen är en skapelse, som faller utanför den olympiska gudavärlden, ett namn för sådant, som ej passade in på de antropomorfa gudarna, vilka man mer och mer sökte bringa i överensstämmelse med en högre morals krav, så har dock ansatser gjorts att även göra Tyche till en sådan gudomlighet. Skalderna personifiera henne, skalderna söka i den poetiskt utformade grekiska religionen få en plats även för henne, var på sitt sätt. Dessa försök få ej förleda oss till det påståendet, att Tyche hos Hesiodos eller i den homeriska hymnen skulle vara någon helt annan än den senare lyckogudinnan [94]: olika tiders kynne har blott givit färg åt lyckobegreppet.

Pindaros, som förstod, att den halvt irreligiösa Tyche, slumpens och nyckfullhetens personifierade makt, höll på att undergräva vördnaden för de egentliga gudarna, sökte att

---

93 Bouché-Leclercq 273, 285, 292 etc.

94 Rodhe, Der gr. Roman 297 a. 2.

undgå detta genom att införa henne i gudarnas krets [95]. Han gör henne till en av Moirerna [96], hon blir den mäktigaste av systrarna, hon besjunges såsom Τύχη σώτειρα, den store Zeus eleutherios' dotter, hjälparinnan på hav, i krig och i folkförsamlingar [97]. Alkman gör henne till Eunomias och Peithos syster och Prometheus' dotter [98].

Detta är all mytologi, som vi äga, och, som synes, föga enhetlig: Tyches blomstringstid infaller efter mytologiens storhetstid. Ej är det riktigt att i henne se en ersättning för de grymma gudarna: »Contre le Destin inexorable, contre les Parques cruelles, contre Jupiter et ses colères, ils ont cherché une puissance protectrice, divine comme les êtres qu'ils redoutaient» [99]. Snarare fyller hon ut det tomrum, som de alltför mycket förmänskligade och därigenom detroniserade gudarna i en skeptisk tid lämnade efter sig i människornas själar: hon blev ett religiöst surrogat av halvt religiös karaktär, med ännu färglösare och obestämdare religiös klang än daimon, som dock i sig från början, såsom det tyckes, är ett namn på gudomen: hon blev en bärarinna av det i livet, som trotsade varje annan förklaring, så i gott som ont.

I äldre tid hade gudarna sänt lycka. Solon beder i inledningen till sina lagar: πρῶτα μὲν εὐχώμεσθα Διῒ Κρονίδῃ βασιλῆϊ | θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος ὀπάσσαι [1]. Likaledes säger Theognis: θεὸς περὶ πάντα τίθησι συντυχίην ἀγαθήν [2], och Pindaros använder uttrycket σὺν θεοῦ δὲ τύχᾳ [3], motsvarande θεοῦ παρόντος [4].

Men tiderna hade ändrats, världen vidgats, stadstatens gudar räckte ej längre till. Tyche blev ordet för de nya erfarenheterna, den nya tidsandan. Till en början sidoordnas

---

[95] Bouché-Leclercq 292.
[96] Pind. fr. 41 (Bergk).
[97] Ol. XII; jfr Aesch., Agam. 664.
[98] Plut., Fort. rom kap. 4.
[99] Allègre 39.
[1] Bergk., Lyr. gr., Solon 31.
[2] 589 f. Bergk.
[3] N. VI 41.
[4] Malzacher, Die Tyche bei Libanios 5.

hon med gudarna. Man säger: gudarna och tyche eller θεὸς καὶ τύχη [5].

Själva obestämdheten i namnet kom den växlingsrika tiden väl till pass. Man hade något att avbörda skulden på för allt det skiftande och obeständiga, som följde med och på perserkrigen. Man skall »sich wohl beraten, der Rat aber hat der Tyche unterliegen müssen» (Herodot) [6]: hon blev den makt, från vilken skickelserna kommo.

Till en början fick hon, utom med gudarna, dela denna makt med den till betydelsen, fast ej till ursprunget, besläktade daimon. En bestämd olikhet i betydelsen skönjes dock oftast. Daimon har med sig från äldre tider handlingskaraktären, det ingripande, som hör gudomsbeteckningen till. Tyche bär mera passivitetens prägel, såsom uttryck snarare för vad som sker än att någon handlar. Jag har dock antecknat ett ställe, där Tyche fyller, »was in der stärksten und ursprünglichen Prägung des Bildes Sache des δαίμων war» [7]: νῦν δ'ἐς τὸ κείνου κρᾶτ' ἐνήλαθ' ἡ Τύχη [8]. Betydelsefärgens olikhet annars träder kanske fram, om vi sammanställa ett förut anfört uttryck [9] med följande: ὁρᾶτε δ'ὡς τρεῖς μία τύχη (= samma läge) τοὺς φιλτάτους | ἢ γῆς πατρῴας νόστος ἢ θανεῖν ἔχει [10]. Daimon kan bringa τύχη, ej tvärtom: δαίμονος τύχη förekommer ofta, δαίμων τύχης däremot troligen aldrig, möjligen en enda gång [11], vilket kanske är felskrivning [12]. Likasom θεοῦ τύχη [13] heter det t. ex. δαίμονος τύχᾳ τινός [14] eller τῇ τύχῃ δέ, ἣν ὁ δαίμων ἀπένειμεν ἑκάστοις, ταύτῃ κέχρηνται [15]. Liksom ὁ πάντων κύριος δαίμων så heter det visserligen också om sjömannen i

---

5 Aristoph., Pax 939.
6 Lehrs 183.
7 Malten i Jahrb. d. k. d. arch. Instituts 1914, 201.
8 Oed. R. 263.
9 Iph. Aul. 1136 f.: ovan sid. 11.
10 Iphig. Taur. 1065 f.
11 Aesch., Pers. 602.
12 Lewy i N. Jahrb. f. Phil. und Paed. 145 (92), 764.
13 Pind., Nem. 6, 41.
14 Eur., Iphig. Taur. 867; Pind., Ol. 8, 67.
15 Demosth., Cor. 208, p. 297.

stormen: οὔτε τῆς τύχης κύριος ἦν, ἀλλ' ἐκείνη τῶν πάντων [16], fastän det dock ej talas om Tyches vilja.

Härvid vill jag fästa uppmärksamheten vid en olikhet mellan daimon och tyche, som man ej tillräckligt plägar beakta. Daimon uppträder i äldsta tider bredvid gudarna, oberoende av dessa; här möter ett skikt, som är äldre än gudavärlden: makterna ha förblivit kvar på den gamla grund, som gudarna lämnat [17]. Daimon är till sitt ursprung ett namn på det övernaturliga, supranormala. I den senare ödesbetydelsen ha blott enstaka ansatser gjorts att inordna föreställningen under gudarnas, framför allt Zeus' maktsfär. Tyche är däremot i grunden ett appellativ, ett ord för skeendet i allmänhet, som blott endels och så småningom höjes till gudomlig rang. Det är ett sakförhållande, vars förbiseende förlett framför allt Ganschinietz till ödesdigra ensidigheter. Daimon är aktivt, tyche mera passivt: så torde man bättre framhålla olikheten än genom att säga, att »in δαίμων das Persönliche mehr noch festgehalten wird als in τύχη» [18].

På denna betydelseskillnad har Platon ett belysande exempel: en person har sårat i st. f. dödat en annan; då är det tillbörligt, att man τὴν δὲ οὐ παντάπασι κακὴν τύχην αὐτοῦ σεβόμενον καὶ τὸν δαίμονα, ὃς αὐτὸν καὶ τὸν τρωθέντα ἐλεήσας ἀπότροπος αὐτοῖς ἐγένετο μὴ τῷ μὲν ἀνίατον ἕλκος γενέσθαι, τῷ δὲ ἐπάρατον τύχην καὶ συμφοράν, τούτῳ δὴ χάριν τῷ δαίμονι διδόντα.... [19]. Och dock, hur nära en personlig, aktiv τύχη stå vi ej vid ordet σέβομαι. Tyche betyder ofta läge, t. ex. i det ὁ παρὼν δαίμων efterbildade ἡ παροῦσα τύχη, eller slumpen i dess vanliga förbindelse med χρῆσθαι.

Men ju längre man kommer i det 4:e århundradet, ju mer får det betydelse av verksam ödesmakt, t. ex. i uttrycket τύχης ἰσχύς [20]. Det blir så likt daimon, att de slås ihop till ett uttryck, såsom vi sett.

---

[16] Demosth., Cor. 194, p. 293.
[17] Nilsson, Gr. rel. 193.
[18] M. Heinze i Abh. sächs. Gesellschaft Wiss. 8, 651.
[19] Plato, Leg. 9, 877 A.
[20] Dem., Cor. 303, p. 326.

Tyche vinner dock mer och mer över daimon, som alltför mycket personifierats och delats sönder i goda och onda gudar eller andar. I st. för daimon och tyche heter det därför: τύχην τε καὶ δαίμονας [21] eller ἡ τύχη καὶ τὸ δαιμόνιον [22], vilket senare ord blir ett mera passande uttryck för den obestämda makten. Tyche träder alltmer in i arvet av den åskådning, som daimon lämnat bakom sig. Likasom det, som ej passar att tillskriva gudarna, i äldre tider sköts på daimon, så avlastas det nu ofta på Tyche, som får skulden för det svåra, hårda ödet; ja det talas t. o. m. om en ond Tyche: κακός σε δαίμων καὶ κακὴ τύχη λάβοι [23]. Såsom motsättning därtill nämnes ἀγαθή τις τύχη [24]. Dessa sista exempel visa, att även tyche håller på att uppdelas i speciella lotter efter skickelsernas art och ingripande: ἐλθεῖν δ'Ορέστην δεῦρο σὺν τύχῃ τινί [25]. Man börjar tala om τύχαι [26].

C. Daimon i naturen och naturfilosofiens användning av ordet.

Jämte den ödesbetydelse, som förut behandlats, ha ända från Homeros' tid spår framträtt av daimons sönderfallande i en massa representanter av i huvudsak okvalificerad art. Man börjar på så sätt erhålla en värld av daimones, t. ex. i den icke ovanliga formeln: θεοὶ καὶ δαίμονες. Denna daimonskara är ett slags avspegling av människans eget handlings- och viljeliv. Huru dessa daimoner grepo in i människolivet, blir en senare fråga. Men att det enkla folket räknade med ett sådant ingripande även i naturen runt omkring sig, ha vi menat oss kunna förutsätta redan på Homeros' tid. Vi veta dock icke mycket därom i den förhellenistiska tiden. Blott några allmänna slutsatser kunna vi draga av ett fåtal uttalanden.

---

21 Plato, Staten p. 619 C.
22 Demosth. p. 188.
23 Trag. fr. adesp. 92 Nauck².
24 Arist., Pax 360.
25 Aesch., Choeph. 138.
26 Aristph., Nubes 1264; Xenocles fr. 1 Nauck².

I det stående uttrycket θεοὶ καὶ δαίμονες kunna vi enl. det föregående sluta till att daimonerna kvalitativt innehade andra platsen i folkets tankevärld. Vad som framför allt kännetecknade gudarna var odödligheten. Men enl. Plutarch säger Hesiodos, att nymferna, Zeus' döttrar, leva blott en begränsad tid [27]. Detsamma framhåller den ungefär samtidigt författade homeriska hymnen till Afrodite: (νύμφαι), αἵ ῥ' οὔτε θνητοῖς οὔτ' ἀθανάτοισιν ἕπονται· | δηρὸν μὲν ζώουσι καὶ ἄμβροτον εἶδαρ ἔδουσι [28]. Ingendera kallar dem uttryckligen daimones, fastän Plutarch anser det självklart, att Hesiodos anser dem såsom sådana. Troligen måste vi ge vårt godkännande åt Plutarchs tanke, ty åtminstone så tidigt som på Platons tid hade man tydligtvis denna åsikt, alldenstund denne filosof uppenbart från Hesiodos och gängse folktro fått impulsen till sin definition av daimon såsom ett mellanting mellan gud och människa [29]. På den tiden måste man alltså ha ansett nymferna, dessa naturandar, som daimoner.

Även Aristoteles tyckes mena, att daimonerna härska i naturens värld. På tal om drömmar säger han nämligen, att dessa ej äro θεόπεμπτα, δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία [30]. Och Parmenides' sätt att tala om den stora Daimon i världen [31] förstår man bäst mot bakgrunden av en förefintlig folktro om daimoner i naturen. Det är alltså troligt, att man i och med att tanken på ett oräkneligt antal daimoner blev allmän, på Hesiodos' tid åtminstone (nedan s. 36 ff.), just räknade den kollektiva massan av naturandar dit.

I anslutning till ett sådant sätt att se på tillvaron hos folkets stora massa ha naturfilosoferna troligen använt ordet daimoner om naturens företeelser: ordets obestämdhet lämpade sig bättre för att uttrycka såväl folktrons åskådning om makten eller makterna runt omkring som deras egen tanke om den levande, besjälade naturen än ordet theoi, som mera angav de gudar, som redan höjt sig över naturens krafter.

---

27 Def. or. 11.

28 259 f.

29 Nedan s. 37, 44.

30 De div. p. somn. 463 b.

31 Nedan s. 24 f.

Så ha Thales och Heraklit använt ordet, om man får tro de sena vittnesbörden av Aëtios och Diogenes Laërtios. Den förre säger: Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες [32]. Och den senare påstår, att Heraklit lärt πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη [33]. Vidare säger Athenagoras om Thales: θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοεῖ ψυχικάς, καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων [34].

Filosoferna vilja härmed, såvitt citaten ej äro förvanskade, blott framhålla, att själens krafter och krafterna i naturen äro av samma eller liknande art inbördes. För livet, rörelsen, förnuftet användes gudomens beteckning, t. o. m. ordet θεός. I synnerhet var detta uttryck lämpligt, där naturens goda inflytelser spårades [35]. Om båda gäller Wilamowitz' av Charles Michel återgivna tanke: »Pour le peuple, cela signifiait qu'il n'y a partout que des miracles, explicables seulement par la volonté d'innombrables divinités, tandis que pour le penseur c'était la formule d'une conception qui voyait partout l'ordre et l'évolution régulière» [36]. Demokrit låter märkvärdiga yttre intryck på människorna härflyta från gudomligt håll, därvid görande gudar till dämoner [37].

I eleaten Parmenides' filosofi uppgå dessa många daimones i en enda stor Daimon såsom världsprincip och ödesmakt med många namn: Ἀνάγκη, Μοῖρα, Δίκη, ἣ πάντα κυβερνᾷ. Hon är själv ἡ Γένεσις eller orsaken πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως, hon är Afrodite [38].

Gilbert framhåller Parmenides' stora beroende av Hesiodos. Hos denne äro daimones och Dike uttryck för samma sak, gudomens styrelse. Båda anges vara ἠέρα ἑσσάμενοι. Parmenides' stora daimon sitter ἐν μέσῳ πάντων, vid den underjordens port, som Hesiodos beskriver; hon är κυβερνῆτις och

---

32 I 7, 11.
33 IX 1, 7.
34 Legat. 23, ed. Schwartz 29.
35 Jfr Plato, Leges 10, 899 B.
36 Michel i Revue d'hist. et de litt. rel., N. S., I 1910, 211.
37 Zeller, Philosophie der Griechen I[5], 936 ff.
38 Gilbert i Arch. f. Geschichte d. Phil. 20, 1907, 11 25 ff.

κληδοῦχος[39]. Samma centrala plats innehar hos Platon Ἀνάγκη, vars dotter Lachesis tilldelar var och en hans daimon såsom uppsyningsman över hans öde[40]. Vi ha en tydlig utvecklingslinje Hesiodos—Parmenides—Platon beträffande daimonföreställningen.

Även naturfilosofien talade således bildligt om daimon såsom den ödesmakt, av vilken allt beror.

D. Daimon i människan och såsom personlig skyddsande.

Vi ha nu att mera ingående ta ställning till en viktig sida i ordet daimons efterhomeriska användning: dess anpassning till den enskilda människan. Eduard Gerhard[41] har med sin stora auktoritet kanske mest utpräglat fört fram den tanken, att daimon har samma betydelse som romarnas genius, den gudomlige skyddsande, som livet igenom ledsagar människan, och det redan för Greklands äldsta tider: ett bevis för folkens ursprungliga samhörighet. Till denna åsikt om den personlige skyddsanden i Grekland ha framstående forskare såsom Usener, Preller-Robert och, med viss reservation, Rohde anslutit sig. Kritiken härav för Greklands äldre tider är given i och med den föregående framställningen, där speciellt Useners exempel behandlats.

Vad man hos Homeros skulle kunna peka på, som talar för en sådan åsikt är, att daimons verksamhet några gånger utsträckes till längre tidrymder, i synnerhet då han anges ledsaga Odysseus på hans hemfärd. Men något annat än en viss perduration i daimons verksamhet är det icke. Snarare skulle man kunna säga, att en del gudar, framför allt Athena, uppträda såsom personliga skyddsgudar. »Av den mykenska föreställningen om furstens skyddsgudinna har blivit ett blott och bart personligt skyddslingsskap, vari vissa hjältar stå till Athena.« Det religiösa skyddsförhållandet har under antro-

39 Gilbert, 25, 27 ff.
40 Rep. 10, 617 E, 620 D.
41 Über Dämonen und Genien i Abh. d. Berl. Akad. 1852.

pomorfismens tryck övergått till mänskligt gunstlingsskap»[42]. »Athena blir i Odysséen en spiritus familiaris»[43]. Gudarna uppträda, när de behövas, såsom »deus ex machina», likaså daimon vid en del tillfällen. Detta drag från naiv primitiv tro och från sagans värld har genom Homeros' ofantliga inflytande säkerligen haft sin inverkan på folksjälen.

Gudarnas ingripande och skyddslingsskap gällde i homerisk tid mannen av börd. De övriga voro för obetydliga för deras speciella omsorger. Men med upplysningen följer individualismen och den enskilda personens tilltagande värde. Han lossnar från ättesammanhanget, han behöver andra hållpunkter i sitt liv: förhållandet till gudarna blir mera personligt. Det gäller *hans* öde. Härvid framträder ett nytt sakförhållande. Daimon betyder hos Homeros redan öde[44]; eller han åvägabringar detsamma: ἆσέ με δαίμονος αἶσα κακή[45], ja, han spinner ödets tråd jämte Kronion och de övriga gudarna. »Billedet tillhörer altså de folkelige forestillinger og bliver brugt om ubestemte magter»[46]. Men dessa obestämda makter kunna ej uppträda såsom skyddsgudomligheter. De sakna därför personlighetens förutsättning. Men de äro på väg mot personlighet. En början till personifiering ligger redan bakom uttrycket »spinna ödets tråd». Men å andra sidan voro de ju hos Homeros mestadels i människolivet uppträdande makter av kortare eller längre varaktighet. Från dessa här skildrade förutsättningar utgå två utvecklingslinjer under den kommande tiden.

Den ena står i nära samband med den homerisk-tragiska ödesbetydelsen. Men vad tragikerna mestadels behövde, var det ödesingripande, som den gamla släktsagan förutsatte: ödet, som anropas, är blott ett uttryck för sagans tvång, vilket diktaren måste följa; det blir en »deus ex machina» och har intet att göra med diktarens och folkets religion[47]: en san-

---

[42] Nilsson, Grek. rel. 174 f.

[43] Nilsson 181.

[44] Il. 8, 166.

[45] Od. 11, 61.

[46] Nilsson, Daimon 39.

[47] Wilamowitz-Möllendorff, Einleitung in die gr. Trag. 119.

ning dock med viss modifikation beträffande det religiösa sammanhanget. Varken Homerosdikternas författare eller tragikerna skulle så ofta kunnat begagna sig av detta övernaturliga ingripande utan en ganska starkt utpräglad folkmening såsom bakgrund.

Vad jag här åsyftar, är filosofernas ställningstagande. När människans problem drogs in i filosofernas tankesfär, blev daimon ett uttryck också för själens beskaffenhet. När Heraklit säger: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων [48], så har väl daimon här ännu något av religiös klang. Jämför: ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος (gudomen) ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός [49]. Karaktären, das Gemüt enl. Usener, är människans livsöde. Ödet kommer ej utifrån, daimon förlägges helt inom människan. Denna övergång se vi nästan framför oss i följande uttryck: ὅταν δ' ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά, | τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον ᾧ βουλεύεται [50]. Härvid får daimon stundom en ganska profan lyckobetydelse såsom hos Demokrit: εὐδαιμονίη· οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος [51]; det rätta sinnelaget därstädes skapar lyckan: οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνηι καὶ πολυφροσύνηι [52], eller enligt Xenokrates: ταύτην (ψυχὴν) γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα [53]. Ännu mera profant uttrycker sig Epicharmos: ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός [54]: das Gemüt eller sättet är den ledande och bestämmande faktorn i människans liv. Det är den väktare, som gudarna givit åt var och en, ja guden i människan, såsom Menander utlägger tanken: ἑκάστῳ τὸν τρόπον συνήρμοσαν (οἱ θεοί) | φρούραρχον· οὗτος ἔνδον ἕτερον μὲν κακῶς | ἐπέτριψεν, ἂν αὐτῷ κακῶς χρησάμενος ᾖ, | ἕτερον δ' ἔσωσεν· οὗτος ἔσθ' ἡμῖν θεός [55].

---

[48] Fr. 119 Diels.
[49] Fr. 79 Diels.
[50] Fr. tr. adesp. 455 Nauck².
[51] Diels, fr. 171.
[52] Fr. 40 Diels.
[53] Aristot., Topic. II 6, 112 a.
[54] Epich. 258.
[55] Epitrep. 479 ff., ed. v. Arnim i Zeitschrift f. österr. Gymnasien 58, 1907, 1057 ff.

På detta sätt figurerar τρόπος eller ἦθος icke blott för de vanliga orden θεός och δαίμων; även dessas senare arvtagare τύχη användes härvid av Menander: ἀδύνατον ὡς ἔστιν τι σῶμα τῆς τύχης· | ὁ μὴ φέρων δὲ κατὰ φύσιν τὰ πράγματα | τύχην προσηγόρευσε τὸν ἑαυτοῦ τρόπον [56]. Von Wilamowitz-Möllendorff säger härom: »Wir treffen hier in Wahrheit den lebendigen griechischen Glauben, der mit dem Opferritual und dem dummen Zauberglauben so wenig zusammenfällt wie mit den philosophischen Systemen» [57]: det är varken fråga om folkets religiösa vidskepelse eller enskilda filosofskolors meningar.

Vad som här nämnts om daimon i människan, tyder på avtrubbning och försvagande av en äldre tanke på ett självständigt, enhetligt andeväsen i kroppen eller utanför densamma, liksom föreställningen om skuggsjälen hos Homeros vittnar om en äldre, mera realistisk åskådning i folklivet. Redan Hesiodos räknar vissa människors själar, nämligen guldålderns, om ock först efter döden, till daimonernas skara (se nedan).

I släkt med dennes åskådning är tydligen själavandringsläran, åtminstone sådan den möter oss hos Empedokles. Själen kallar han daimon, men just den med »långt liv» begåvade själen, nedstörtad från himlen för att genomgå olika existensformer [58]: δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, | τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, | φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν [59]. Kanske är det värt att ge akt på att de själsdaimoner, som få utstå straff, ej erhålla detta, såsom hos pythagoreerna, i Hades [60] utan på jorden och liksom Hesiodos' daimoner, fastän i annat syfte, vistas i människornas närhet. Men att dessa daimoner skulle vara desamma som de av Empedokles nämnda θεοὶ δολιχαίωνες [61] (fr. 21 och 23 Diels), är otroligt och motsäges av θεῶν ψήφισμα i början av fragm. 115.

---

[56] Stob., Ecl. II 8, 5.

[57] N. Jahrb. f. class. Altertum XXI (1908), 56 f.

[58] Farnell, Gr. hero cults 76.

[59] Emped. fr. 115, 5 ff. Diels.

[60] Rohde, Psyche II 179 f.

[61] Heinze, Xenokrates 87; Rohde, Psyche II 187.

Hos religiösa sekter, där man sökte hålla själen ren för en kommande lycklig existensform, har väl här och där den tanken dykt upp, att själen är eller kan bli en daimon eller t. o. m. en gud, såsom Empedokles kallar sig. Denne ansluter sig till sådana åskådningar [62]. Med sin vetenskapliga uppfattning om vid kroppen bundna och av denna beroende självkrafter förbinder han en teologisk tanke om själen såsom översinnlig, hemmahörande i en annan värld.

En sådan uppfattning av själen såsom uppdelbar på två olika världar möter oss också hos Platon. Hans åskådning är ett slags syntes av Empedokles' lära om själen såsom daimon och den folkliga tanken om daimon såsom skyddsande: själens förnuftiga del skall vara skyddsgudomlighet, människans ledare. När han talar om att Kronos satt icke människor utan daimoner i spetsen för staten och framhåller lagen som uttrycket för förnuftet [63], och när han i Timaios talar om individernas daimon, menar han det förnuftiga hos människan [64], τὸ λογιστικόν i motsats till θυμοειδές och ἐπιθυμητικόν. τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς εἶδος kallas daimon, och detta har människan ξύνοικον ἐν αὐτῷ. τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν. Den, som riktar sig på det gudomliga, blir odödlig, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι [65]. Ty det sanna varat, odödlighetens värld, skådas av ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ νῷ [66]; i förra fallet utvidgas betydelsen till att gälla om de människor, som låta förnuftet behärska deras liv. Man jämföre härmed hans lära om filosoferna som de styrande, och att man skall ära utmärkta män efter döden såsom daimoner [67], eller att goda och insiktsfulla människor redan här äro daimoner [68].

---

62 Rohde, Psyche II 180 f.
63 Leg. IV, 712 E—714 A.
64 Vallette, L'Apologie d'Apulée 228; jfr Windelband, Platon 131 ff.
65 Tim. 90.
66 Phædrus 27, 247.
67 Rep. 5, 468 f.; 7, 540.
68 Crat. p. 398.

Den obestämda gudamakten i människan framträder starkare i det sokratiska τὸ δαιμόνιον eller τὸ δαιμόνιον σημεῖον [69]. Det är här fråga om samma förnuftsenliga handlande, som vi nyss framhållit i Platons åskådning, blott i mindre utvecklad gestalt, i dess negativa form, i dess tillbakahållande inflytelser. Ty då röjer sig det undermedvetna, det oförståeliga tydligare. »Thi hvor den (denna inre röst) virker positivt, currentem instigans, överdöves den af bevidstheden og bemærkes ikke som noget særligt.. Det är derfor ganske i overensstemmelse med den homeriske og senere brug af ordet, når denne underbevidsthedens stemme kaldes daimonion» [70]. Att samvetet huvudsakligen får denna negativa form, torde bero på frånvaron av kristendomens aktiva kärleksbud, som senare gjort även dess positiva röst förnimbar. På tidigare stadier av etiskt handlande äro sedelagens bud väsentligen negativa.

Hos dessa filosofer betecknar således både daimon och daimonion den allmänna gudomliga makten i världen, stundom visserligen reducerad till ett minimum av gudomlighet, men så tillvida sönderdelad, som den tänkes uppträda i den enskilda människan och där vara varaktigt inneboende.

Den utveckling, vi här följt, är från en sida sett den mera filosofiska omtolkningen av den folkliga uppfattningen. Vi ha redan berört, hur i äldre, redan homerisk tid daimon höll på att klyvas sönder och personifieras. De personliga gudarna ha inverkat i denna riktning, liksom å andra sidan en gud ofta kallas daimon. Men individualiserade i egentlig mening äro de icke. Dock, denna personifieringslust i förening med maktens utsträckning över längre tidrymder och tillbakablicken över livsförloppet från daimons skarpast ingripande tidpunkt, döden, bar i sig fröet till varje människas personliga daimon såsom hennes skyddsgudomlighet. Det förut nämnda homeriska skyddsskapsförhållandet mellan gudar och enskilda hjältar har väl bidragit till tankens utveckling. Men ingenting talar för att denna är urgammal i Grekland. Det är vårt utvecklade tänkandes logiska konse-

---

[69] Plato, Rep. 6, 496 D.

[70] Nilsson, Daimon 29.

kvens, som förlett så många tänkare och forskare till den slutsatsen, att den primitiva människan, utsatt beständigt för makternas spel, måste tänka sig hela livet fört i ledband av en eller flera sådana makter och således i någon form ödesbestämt, t. ex. av en ledsagande daimon. Men så logisk ha vi ej rätt att förutsätta den primitiva människans föreställningsvärld. Hon nöjer sig med att antaga tillfälliga inflytelser; hon ger ej en tanke den konsekvens, som är en följd av tränade hjärnors tankekedjor.

Inte ens så långt tillbaka har man rätt att gå, som Usener enligt förut omtalade exempel vill göra troligt: »Der Gedanke, dass dem Menschen bei der Geburt ein Dämon zufalle, ist in der Zeit der Orphiker, des Theognis und Pindaros bereits fertig» [71]. Den allmänna åsikt, att tanken hör nära samman med orfikernas rörelse, kan ej stödjas genom några som helst bevis. Med deras åskådning skulle bäst stämma överens att göra själen till en daimon. Theognis och Pindaros äro förut behandlade. Men den personliga och beskyddande klang, som bryter fram på ett ställe hos den senare, förtjänar att beaktas: τὸν δ᾽ἀμφέποντ᾽ αἰεὶ φρασὶν | δαίμον᾽ ἀσκήσω κατ᾽ ἐμὰν | θεραπεύων μαχανάν [72]. Ödet har här av poeten fått en stark personlig färg. Men av sammanhanget om livets växlingar framgår, att man med Drachmann bör översätta: vårda sig om den daimon, som till varje tid leder sinnet [73], d. v. s. foga sitt sinne efter livets skickelser, så långt möjligt är.

Useners åsikt håller ej streck, åtminstone kunna ej hans egna förut behandlade exempel tagas till intäkt därför. Av allt att döma var ej tanken på varje människas personlige skyddsande så rotfäst, som denne vill göra troligt. »Aufgelöst war er schon im Altertum», av Heraklit och Platon. Men »die zwingendste Logik der Aufklärung ist der Volksvorstellung gegenüber ohnmächtig» [74].

Ansatser till densamma gå säkerligen långt tillbaka. Det kunde tyckas, att redan Empedokles hyllat en sådan uppfatt-

---

[71] Götternamen 296.

[72] Pyth. 3, 108 f.

[73] Udvalgte Afhandlinger 41.

[74] Götternamen 297.

ning, och det i den extrema formen av en dubbel daimon. Rohde synes förmena detta, då han talar om daimoner, som fört ned själen till jordens jämmerdal[75]. Detsamma är även Plutarchs åsikt: sedan denne citerat det här nedan återgivna ordet av Menander t. o. m. ἀγαθός, fortsätter han: ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς Ἐμπεδοκλῆς (φησι), διτταί τινες ἕκαστον ἡμῶν γιγνόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι καὶ δαίμονες[76]. Men redan de båda μοῖραι väcka tvivel. Hos Porfyrios kallas de αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις[77]. Fråga är säkerligen om de två makter, kärlek och hat, som enligt Empedokles kämpa om väldet i världen[78]. De båda nämnda sena författarna torde ha lagt till rätta citaten efter sina tiders åskådningar.

Ett konsekvent utförande av en obestämd, ej klart fattad folkföreställning föregår nog ej mycket den tid, i vilken vi möta den, hellenismens ödesbestämda tid. Det är säkerligen av inre grunder, som denna föreställning om daimon efter perserkrigens och under hellenismens tid utmejslas till en skarpt markerad åskådning. I denna betydelse möter oss tanken klarast hos Menander[79]: ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται | εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου | ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον | εἶναι βίον βλάπτοντα χρηστὸν (θνητὸν) οὐδ' ἔχειν | κακίαν, ἅπαντα δ'ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν. | ἀλλ' οἱ γενόμενοι τοῖς τρόποις αὐτοὶ κακοί. Människornas ondska beror på sinnelaget, guden däremot är god framhåller han i överensstämmelse med Platon. Människor i livets förvecklingar däremot ἀποφαίνουσι δαίμον' αἴτιον | καὶ κακὸν ἐκεῖνόν φασιν αὐτοὶ γεγονότες[80].

När Wilamowitz tyckes vilja låta påskina, att här råder fullständig överensstämmelse med den förut omtalade τρόπος såsom φρούραρχος[81], så förbiser han nog de olika sidor, för-

---

[75] Psyche II 178.

[76] Plut., De tranquill. an. 15, 474 B; Emped. fr. 122 Diels.

[77] De antro nymph. 8, p. 61, 19 Nauck enl. Diels till Emp. fr. 120.

[78] Jfr Diels, Emp. fr. 122, 123.

[79] Intages redan här för sammanhangets skull; skarpt markerade tidsgränser kunna ej följas i en framställning som denna.

[80] Mein., Com. IV 238, fr. 18 a, b.; jfr Suppl. Com. fgm. 16, p. 264 i Akad. Rozprawy 51.

[81] Neue Jahrb. f. cl. Alt. 21 (1908), 56.

fattaren vid varje tillfälle vill åt. I det förut omtalade fallet vänder han sig mot folktrons åskådning om ett yttre ingripande av gudarna i livets småsaker, i det senare kritiseras uppfattningen av daimon såsom ond. Om Menander i förra fallet varit angelägen om att personifikationen »Figur bliebe, keine Dämonologie Platz griffe», så kan detta omöjligen sägas om det senare fallet. I förra fallet är τρόπος guden eller det goda i människan, i senare fallet avses med samma ord orsaken till det onda. Detta kommer från människorna själva, gudarna verka endast gott, och det finns en daimon för varje människa ända från födelsen.

»Vad Menandros tillbakavisar, var den vanliga meningen; redan Sokrates' lärjunge Eukleides antog, att var och en hade en tvåfaldig daimon»[82]: Eucleides autem Socraticus duplicem omnibus omnino nobis genium dicit adpositum[83]. »Då skickelserna än voro goda, än onda, så måste man klyva daimon i en, som sände gott, och en, som sände ont»[84].

Platon gör på sitt sätt användning av denna föreställning om en ledsagande daimon, när han talar om δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, och som ledsagar människan till domen[85]. Men han talar även tydligt och klart om en uppsyningsman över det yttre livsödet, ej daimon = själen eller en del därav, när han i Staten framställer åsikten, att varje yttre livsöde beledsagas av en daimon, som Lachesis giver[86], dock i enlighet med människans fria val av levnadsbana före nästa existensform: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης[87]. Man väljer daimon genom att välja livsform: ἐπειδὴ δ'οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ᾑρῆσθαι, ὥσπερ ἔλαχον, ἐν τάξει προσιέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν· ἐκείνην δ'ἑκάστῳ, ὃν εἵλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα ξυμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἱρεθέντων[88]. Däremot

---

82 Nilsson, Gr. Rel. 324.
83 Censorinus, De die nat. liber 3, 3.
84 Nilsson 324.
85 Phædo 107 D.
86 Rep. 10, 617 D. — 620.
87 Rep. 617 E.
88 Rep. 620 D.

fanns det ej någon ordning med avseende på själens beskaffenhet, då olika val av levnadsbana nödvändigt måste inverka olika på själen. Det gäller att välja en sådan levnadsbana, som bäst är förenlig med ett dygdigt liv. Att alla daimonerna här skulla vara lika[89], tyckes ej vara fallet, då människan i o. m. valet av livsöde även väljer sin daimon: en fråga, som väl här knappast intresserat Platon, då han närmast refererar folklig åskådning. Själen och dygden bero av valet, ej av någon annan herre: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος[90]. Men denna daimon är ej blott och bart en garant för genomförandet av ett föregående livs konsekvenser, han är också människans hjälpare i hennes gudomliga, förnuftiga strävan: ὁ δυνάμενος οὖν τιμωρεῖν μᾶλλον βοηθεῖ προθυμότερον· δύναται δὲ διαφερόντως ὁ ξένιος ἑκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῷ ξενίῳ ξυνεπόμενος Διί. Frågan är här om främlingens i Grekland svåra lott[91].

I Staten talar Platon alltså stick i stäv mot innehållet i Timaios. Han går tillrätta med den åskådning, som kastar allt ansvar på gudarna. En som märkte, att han valt fel, klagade över sitt val, ty han hade ej aktat på vad som sagts om valets innebörd, men han brydde sig ej om ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν, ἀλλ' τύχην τε καὶ δαίμονας καὶ πάντα μᾶλλον ἀνθ' ἑαυτοῦ[92]. Om daimon enl. folkföreställningen behärskar livsloppet, så är dock människan enl. Platon relativt fri på grund av sin förnuftiga natur, det som just Timaios kallar daimon. Ty där är det denne, som är den för människan frigörande makten, i Staten däremot är daimon, enl. orden åtminstone, ett uttryck för ödet, dock märk väl: det öde, som borde skapats till lycka av förnuftets (daimons) herradöme i en föregående existens. Detta bör härska, ty det sanna varat skådas av ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ νῷ[93]. Det finns ett tydligt sammanhang mellan båda åskådningarna: daimon = förnuftet skulle härska i människan

89 Hild, Étude 273.
90 Rep. 617 E.
91 Leg. 729 E, 730 A.
92 Rep. 619 C.
93 Phædrus 27, 247.

för att i en kommande existens skapa ett gott livsöde = daimon = följeslagare.

Det torde vara svårt att komma ifrån den slutsatsen, att tanken på människans yttre ödesbestämdhet i form av en personlig daimon i Faidon och Staten till sina grunddrag går tillbaka till populär åskådning om daimons inverkan på det yttre livets gestaltning, av Platon förbunden med hans själavandringslära. Även i den ofta under Platons namn gående men i grunden efterplatonska skriften Axiochos möter oss samma skyddsande: ὅσοις ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν [94].

I detta sammanhang vill jag meddela ett fragment av Aristoteles, över vars betydelse torde vara svårt att fälla något bestämt yttrande: Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως, προφητικὸν τοῦτο μάθημα λαβὼν καὶ καταθέμενος εἰς τὰ ἑαυτοῦ βιβλία, μὴ ὁμολογήσας, ὅθεν ὑφείλετο τὸν λόγον τοῦτον [95].

E. Daimons ktoniska betydelse.

Vi ha ännu att behandla den sidan av daimontron, som i de flesta framställningar gärna skjutes fram såsom den centrala och ursprungliga, varifrån de övriga skulle emanerat: den ktoniska, framför allt den själsliga innebörden därav. Nekas kan ej, att daimon ofta brukas om ktoniska makter och gudomligheter, vilka skulle ha undanträngts av de olympiska gudarna [96]. Speciellt Hermes kallas ofta redan i de homeriska hymnerna så, t. ex. θεῶν ἐριούνιε δαῖμον [97], och om hans jättestora spår heter det, att de äro ἀγαυοῦ δαίμονος ἔργα [98]. Hos Sofokles kallas Eumeniderna δαίμονες [99], och Euripides talar om daimon, som bortrövar enda barnet och skickar det till Hades [1]. Men något annat än det gudomens ingripande, spe-

[94] Pag. 371.

[95] Aristotelis fragmenta, Rose, fr. 193.

[96] Usener, Göttern. 247 ff.

[97] H. Merc. 551.

[98] H. Merc. 343.

[99] Oed. Col. 864, 1391.

[1] Iphig. Taur. 156 ff.

ciellt i icke önskvärd riktning, som förut framhållits såsom ett utmärkande drag vid ordet daimon, torde man svårligen från början kunna se häri. De ktoniska makterna äro ju framför andra ortsgudomligheter, människorna nära och ingripande i deras livsförhållanden. I denna betydelse kallas ofta övriga gudar daimones, t. ex.: οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε [2], βωμοὺς δαιμόνων ἐγχωρίων [3], πολιοῦχοι δαίμονες [4] och τοὺς ὁμωχέτας δαίμονας [5]. Man give akt på de visserligen sena bönerna till Hermes ktonios, andra underjordiska gudar och δαίμονες οἱ ἐπὶ τῷ τόπῳ τούτῳ [6]. Därjämte må framhållas, att dessa gudar, t. ex. Ge, ej så ofta tänktes i antropomorf gestalt: χθόνιοι δαίμονες ἁγνοί, Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ, βασιλεῦ τ'ἐνέρων [7].

Utgångspunkten för uppfattningen av daimones såsom själar är Hesiodos. Man tyckes tro, att han blott är sin hembygds, den efterblivna boiotiska landsbygdens språkrör, som ordnar och bringar i system sitt folks urgamla föreställningar [8]. Detta är en alltför ensidig uppfattning. Man må blott stanna inför hans personifikationer [9]. Även om sådana kunna tillhöra en gammal tid [10], göra dessa ej intryck av det enkla folkets egendom. De äro till stor del skaldens eller andra skalders skapelser eller åtminstone hämtade från en reflektion, som icke är det enkla folkets. Likaså har man ej rätt att lägga in alltför mycket i Hesiodos' daimones: αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, | τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς | ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, | (οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα, | ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,) | πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον [11]. Man jämföre blott φυλάσσουσίν τε δίκας med att Dike själv på andra

---

[2] Aesch., Suppl. 893.
[3] Suppl. 482.
[4] Aesch., Sept. 822 f.
[5] Thuc. 4, 97.
[6] Audollent, Def. Tab. nr 18, 19, 38, 198.
[7] Aesch., Pers. 629 (631).
[8] Rohde, Psyche I 98 f.
[9] T. ex. Theog. 349 ff.
[10] Nilsson, Gr. rel. 194.
[11] Erga 121 ff.; jfr 250 ff.

ställen uppträder ἠέρα ἑσσαμένη [12] och med samma uppdrag som dessa från Zeus [13]. Hon göres alltså själv av Hesiodos till en daimon, d. v. s. en av dessa gudamakter, som människorna spårade i sin närhet, osynliga, därför luftdräkten, och som i folktron spelade samma roll som gudarna jämte daimon hos Homeros. Men det tyckes nästan, som om ett speciellt namn på en sådan gudamakt vid denna tid likasom hotar att driva ut denna ur daimonernas krets. Med namnet följer en mera bestämd karaktär, en personlighet, en gud. På det andra stället hos Hesiodos kallas de blott ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες och angivas vara otaliga [14].

Nytt hos Hesiodos är inordnandet under Zeus' ledning, alltså Hesiodos' systematik; vidare, att han låter guldålderns människor efter döden få delaktighet i, ej ensamma äga denna roll av väktare. Här härskar ej det homeriska dödsriket. Själarna äga makt, d. v. s. en del, guldålderns och silverålderns människor, alltså de förnämsta såsom på många andra orter i världen [15]. Gravkulten kan ha givit anledning till den framskjutna rangen av silverålderns människor, som äro ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοί men varken daimones eller boende i Hades. Knappast har den däremot varit orsaken till att kalla guldålderns ännu mäktigare döda för daimones, såsom Rohde menar [16]. Om dyrkade döda överhuvudtaget äro ὑποχθόνιοι [17] jämte de verkligt ktoniska gudarna, och om de homeriska gudarna kallas θεοὶ ἐπουράνιοι [18], så blir ἐπιχθόνιοι δαίμονες ett lämpligt uttryck för en tredje maktgrupp, daimonerna, vars egentliga egenskap är ἐπιχθόνιοι. Vi ha nämligen sett, att människornas värld är daimons område. Men själarnas hemvist är antingen Hades' kraftlösa skuggvärld enl. Homeros — utom möjligen för så vitt obegravna själar irra omkring på jorden — eller gravarnas närmre och bety-

[12] Erga 223.
[13] Erga 256 ff.
[14] Erga 252 ff.
[15] Söderblom, Gudstrons uppkomst 79 f.
[16] Psyche I 98 ff.
[17] Farnell, Greek hero cults 13.
[18] Psyche I 97 a. 1.

delsefullare men dock avskilda område — utom vid särskilda tillfällen, t. ex. anthesteriefesten, eller exceptionella händelser, då själarna kunde komma människorna nära. Undantagsvis fanns således enl. folktron möjlighet för att kalla själar daimones, nämligen då deras närvaro var påtaglig. Hesiodos har för sitt syfte betjänat sig av detta sakförhållande och därvid helt naturligt i sin systematik givit de själar, som i ära och makt, enligt gammal myt åtminstone, stodo gudarna närmast, gudanamnet.

Att man däremot mera allmänt skulle kallat själarna daimoner i Hesiodos' hemland, finnes ingen som helst anledning att förmoda: först och främst är det ju urtidens förhärligade döda, som av Hesiodos så benämnas; vidare kallas icke ens de verkligen ktoniska själarna, silverålderns θνητοὶ ὑποχθόνιοι, daimones, såsom Farnell förmenar [19]: en sak, värd att beaktas av dem, som på Hesiodos grunda sin uppfattning av daimon såsom ursprungligen ktonisk makt.

Resultatet blir alltså, att man endast undantagsvis kallade själar daimones på Hesiodos' tid, men att det ej låg något för folktron stötande uti att räkna forntidens idealiserade döda, dessa för fantasien framträdande »helgon», till de daimoner i betydelse av *goda* makter, som omgåvo människorna. Så långt, men ej heller längre, torde vi ha rätt att gå i vårt bedömande av Hesiodos' framställning.

Härmed överensstämmer också, vad vi från äldre tid veta om döda människor med denna benämning. Det är ej mycket. Hesiodos själv kallar den, visserligen ej döde, men från jorden bortryckte Faëton, son av gudinnan Eos och mannen Kefalos, δαίμονα δῖον [20]. Han säges även vara θεοῖς ἐπιείκελον ἄνδρα [21]. Man torde ge akt uppå, att han kallas daimon just vid omnämnandet av hans tjänst såsom tempelväktare. Dion syftar väl på hans härkomst från de personliga gudarna, vilket blir så mycket tydligare i motsättning till ἀνθρωποδαίμων, vilket ord Euripides använder om Rhesos, Thrakiens konung hos Home-

---

19 Greek hero cults 12 f.; jfr ock Rohde Psyche I 91

20 Theog. 991.

21 987.

ros [22], som efter sin död är dold i en håla i sitt hemland [23]. Daimon har något svagare innehåll än de personliga gudarna men är dock mycket för mer än människa. Det är till sitt innehåll ett mellanting i folkmedvetandet, fastän teorin ej är given; blott in nuce ligger den i Hesiodos' framställning. På Euripides' tid borde denne Rhesos rätteligen kallats heros. Orsaken till att han ej får denna benämning, synes mig vara den, att han likasom Hesiodos' daimoner ej bor i Hades eller i jorden, emedan Demeters dotter sänt upp hans själ, skådande dagens ljus [24]. Han är en gud [25], som är människorna nära (δαίμων) och levat ett mänskligt liv (ἄνθρωπος). När ordet ἀνθρωποδαίμων senare användes om onda andar i människogestalt [26], är daimonbetydelsen i huvudsak en annan: det betecknar ofta ondskans makt.

Ej alldeles så som beträffande Rhesos är sakläget, när den döde perserkonungen kallas μακαρίτας ἰσοδαίμων βασιλεύς och kören uppmanas av drottningen: τόν τε δαίμονα Δαρεῖον ἀγκαλεῖσθε, varefter den t. o. m. kallar honom Περσᾶν Σουσιγενῆ θεόν [27]. Att persisk åskådning här spelat in och rentav varit utslagsgivande, ger det sista uttryckets form vid handen. Perserna dyrkade icke blott konungens daimon, den med tronen förenade gudomliga elden, Hvarenô, utan hyllade även dess bärare såsom gud, θνητὸν μὲν ἄνδρα προσκυνοῦντες καὶ δαίμονα προσαγορεύοντες, τῶν δὲ θεῶν μᾶλλον ἢ τῶν ἀνθρώπων ὀλιγωροῦντες [28]. Men att tanken ej är alldeles oförenlig med grekisk föreställning, framgår av Euripides' skildring av Alkestis, när hon offrat sig för sin mans räddning: νῦν δ'ἐστὶ μάκαιρα δαίμων [29]. Hennes gärning höjer henne över det vanliga människomåttet och ger henne rätt till att räknas till daimonernas krets liksom Kodros av samma skäl: πολλοὺς καὶ ἐν μοίρᾳ δαι-

---

[22] Il. 10, 434 f.

[23] Eur., Rhesus 955 ff.

[24] Rhesus 962 ff.

[25] Psyche I, 161 a. 2.

[26] Procop., Hist. arc. 12, 3, 79.

[27] Aesch., Pers. 620 ff.

[28] Isocrates, Paneg. 177, p 72

[29] Eur., Alc. 1003.

μόνων ἀγαθῶν ἡμᾶς οἱ χρησμοὶ τιμᾶν προσέταξαν, οἷον τὸν ὑπὲρ τῆς πόλεως αὐτὸν ἐπιδεδωκότα τοῖς πολεμίοις Κόδρον [30]. Hon är ej blott, såsom döda i allmänhet äro: μακάριοι, εὐδαίμονες, βελτίονες och κρείττονες, utan därtill en daimon; hennes grav skall man uppsöka, liksom man nalkas gudarna, för att lyckliggöras [31]. Beträffande Darius åtminstone torde den tanken hava medverkat, att han, den store konungen, t. o. m. i döden är folkets räddare, den mäktige beskyddaren, vars uppenbarelse och hjälp sökes, den ingripande daimon [32], som genom sin makt över underjordens gudar fått tillåtelse att stiga upp ur dödsriket [33] för att gripa in i livet.

Detta är egentligen allt, vad vi från äldre tider veta om döda såsom daimones. Det gemensamma är alltså, att gudomlig ynnest, ovanliga gärningar och mer än mänsklig storhet höja dem över andra människor. Men först efter detta livet nå de den fulla lönen för sitt välförhållande. Först då få de sin plats till människors gagn i den osynliga maktskaran, i vilken maktsfären höll på att delas upp. Det är således så långt ifrån, att vi här, i tron på själarnas makt, skulle ha ursprunget till daimonföreställningen [34], att vi snarare i historiens ljus se själarna, till en början de egenartade, hålla på att foga sig in under den allmänna och obestämda daimonbenämningen. »Den Gebrauch, den Toten (= varje död) mit Daimon anzureden, möchten wir als etwas sehr Ursprüngliches bezeichnen» [35], är alltså felaktigt.

Även på denna punkt för Platons djupgående ande de tankar vidare, som funnos i det föregående. Härvid påpekar han själv, att han anknyter till Hesiodos och många andra diktare [36] — ytterligare ett bevis för hur ringa eller i varje fall obestämd tron på själarna såsom daimoner var i folkmedvetandet. När Hesiodos kallar guldålderns döda människor

---

30 Proclus in remp. 615 B, Kroll II 175, 7.
31 Alc. 995 ff.
32 T. ex. Pers. 630 ff.
33 688 ff.
34 Furtwängler, Samml. Sab. 1, 17 f.
35 Ganschinietz i P. W. Suppl. III 47.
36 Crat. 16, 398 B.

för daimones, menar han, säger Platon, att de goda, d. v. s. de insiktsfulla, höra dit, ty ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονες αὐτοὺς ὠνόμασε. I anslutning till sin åskådning sluter nu Platon: τὸν δαήμονα ἄνδρα, ὃς ἂν ἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς δαίμονα καλεῖσθαι [37]. Således vill Platon, tyckes det, använda benämningen daimones om dessa redan i livet. Den slutsatsen drar han också i Lagarna om en del av de under Kronos' lyckliga tid levande människorna, konungarna och härskarna, vilka tillhörde ett γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος och voro daimoner. Vi böra, heter det därefter, efterlikna levnadssättet under Kronos' tid och, ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους .... τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον [38]. Platon förenar således Hesiodos' tanke om guldålderns människor, dock i av honom själv tillspetsad form om furstarna såsom daimoner under livstiden, med en del filosofers och teologers läror om daimon i människan.

Härav drar Platon sedan slutsatsen om de människor, som levat under förnuftets herradöme. De som ärofullt stupat i kriget och för övrigt utmärkt sig, skola i Platons framtidsstat räknas till Hesiodos' gyllene släkte, och deras gravar skola äras och helighållas såsom daimoners gravar [39]: daimoner här tydligen och enl. Apologien [40] = heroer i eminent mening.

Samma lott, som tillfaller de dugliga i krig, bör också bli statsmännens och filosofernas företrädesrätt. De samlas efter döden på de lyckligas öar: μνημεῖα δ'αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία ξυναιρῇ, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις [41]: heroiseringen tillhörde egentligen oraklet i Delfi.

Det är tydligen långt ifrån självfallet, att de döda, t. o. m. de bästa, räknas till daimonernas krets. Nej, liksom den stat, Platon här skildrar, är ett ideal, så ha vi nog rätt att sluta till

---

[37] Crat. 16, 397 E, 398.
[38] Plato, Leg. 4, p. 713 f.
[39] Rep. 5, 468 f.
[40] Apol. 15, p. 27 f.
[41] Rep. 7, 540 B f.

att de människor, som skola vara så beskaffade, att de kunna dyrkas eller äras såsom daimoner, i stort sett äro ideal, likasom de förut av skalderna nämnda människorna äro sådana. De äro undantagsfall. Således höra döda människor såsom daimoner snarare framtiden än den förgångna tiden till.

F. Sammanfattning av Platons åskådning.

Om vi vilja försöka få en sammanfattning av Platons daimonuppfattning, måste vi klargöra för oss en del förutsättningar, som vi måste räkna med vid våra omdömen. En sådan är, att Platon hör till den begreppsenliga kunskapens begynnelsetid, påbörjad av sofisterna och Sokrates. En motsägelselös åskådning ha vi därför knappast rätt att förutsätta i de djupgående problem, som här beröras, t. ex. om fria viljan. En följd såväl härav som kanske ännu mer av Platons personlighet är vidare, att vi måste i stor utsträckning räkna med Platon såsom diktare, icke minst just i daimonframställningarna, där logikern ofta ger efter för fantasiens fria spel i mytens form. »När Platon vill fullständiga den dialektiska tankebyggnaden till en världsbild, måste han ta till bild och myt» [42]. Då räcka ej logikens former till för att ge uttryck åt hans åskådning. »Auf dem Höhepunkte oder am Schluss der Untersuchung erscheinen Erzählungen, die — — märchenhafte und mythologische Motive — — zur Ausmalung des Gegenstandes benutzen» [43]. »Ingen fientlighet mot mytreligionen, men likgiltighet; när det nämligen icke är fråga om sådant, som drar ned det gudomliga» [44]. Han är »föga dogmatisk», och man bör ej bli helt förvånad, när man en vacker dag finner, att Platons dialoger äro diktverk, ej blott böra liknas därvid [45]. Vidare har Platon aldrig stannat vid en färdig åskådning; hans ande är ständigt på spaning. Till sist böra vi ej glömma, att huru nya Platons idéer än kunna

---

[42] Larsson, Platon och vår tid 201.

[43] Windelband, Platon 126.

[44] Larsson 198.

[45] Larsson II.

synas och delvis äro, de dock äro fast förankrade i föregående eller samtida åskådningar, något som gör det svårt att riktigt följa diktaren och få grepp om hans egen uppfattning. Oavsett den tillspetsade överdriften har det träffande sagts om honom: — — — »Platon, der immer die Tiefen der Weltanschauung gegenwärtig hält, in welchen alle einseitigen Richtungen beisammen liegen» [46].

Gå vi så in på daimon hos Platon, måste vi först och främst erinra oss hans teologisk-filosofiska utgångspunkt: gudomen, ὁ θεός, är helt och hållet god. Den tanken urgerar han ivrigt, utan tvekan. Men daimonföreställningen har tydligt härvid berett honom stora svårigheter och — stor hjälp genom dess obestämdhet. Vanligtvis har han indelningen gudar, daimoner, heroer och människor, men daimon kan efter behov allt detta kallas. T. o. m. den store Guden Kronos kallas ὁ μέγιστος δαίμων och de övriga gudarna daimones, omväxlande med theoi: tal är därvid om hur de fordom styrde och ställde på jorden, övervakande allt såsom riktiga skyddsgudar [47]. Å andra sidan använder han ungefär som Homeros δαίμων [48], dock mig veterligt ej i specifikt dålig mening, vilket också skulle strida mot hans gudsuppfattning; likaså om en enskild gud heter det, att det som glömmes, skall upphittaren låta ligga kvar, νομίζων φυλάττειν ἐνοδίαν δαίμονα τὰ τοιαῦτα ὑπὸ τοῦ νόμου τῇ θεῷ καθιερωμένα [49]. Så kan Platon använda de gängse uttrycken i den vanliga betydelsen. Men han syftar högre, till en renare gudsföreställning, gudomen i högsta fullkomlighet, i oföränderlighetens gestalt, i salighetens ro.

Men jämte denna och de bundna jordvarelserna, Anankes trälar, räknar han med diagonalerna, som förena båda: det är daimon i egentligaste mening för Platon. Hans innersta, djupaste övertygelse ha vi helt säkert i Diotimascenen i Symposion [50], först och främst därför, att han säger sig utan alla

[46] Solgers Nachgelassene Schriften II 672.
[47] Polit. 16, 272.
[48] Phædrus 17, 240 A.
[49] Leg. 11, 914 B.
[50] 22—29, 201—212.

vackra fraser blott ämna säga sanningen om Eros [51]. Vidare hade Diotima visat sig skicklig just i religiösa saker [52]; därför att Sokrates trodde på hennes ord, ville han söka övertyga andra, att man ej lätt kunde finna en för den mänskliga naturen lämpligare hjälpare till kunskap och fullkomlig skönhet och sanning än Eros [53]. Härtill kommer, såsom vi skola uppvisa, inre kriterier: den nära släktskapen med Platons övriga framställning.

Vad är daimon? Det framgår av frågan om Eros. Denne är ej μέγας θεός, icke ens θεός [54], utan ett mellanting mellan dödlig och odödlig, en δαίμων μέγας· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ [55].

I Faidros säger Platon tvärtom, att Eros är θεός, dock med en modifiering mot daimonföreställningens obestämdhet: ἤ τι θεῖον [56]. Varför han här urgerar, att Eros är gud och Afrodites son, beror därpå, att det gäller fritaga Eros från det onda, begäret, vilket förut tillagts honom. Den sanna Eros drager ej ned utan lyfter människan uppåt. I Symposion är situationen något annorlunda.

Läran om mellanväsen var väl förut ej i ord framställd, fastän Hesiodos är den profetiske förebådaren därav. Men av den föregående framställningen framgår, att den tanken liksom låg i luften: daimonernas rang var lägre än de personliga gudarnas. Redan Pythagoras skall ha lärt, att man måste ära gudarna mera än daimonerna och heroerna mera än människorna [57]. Jämför även Thales ovan sid. 24. Det behövdes blott, att de två systemen ställdes i förhållande till varandra, så blev Platons lösning en given följd, varåt redan Hesiodos pekar hän. Blott heroerna skulle kunna göra dem rangen stridig. Men dessa två skikt hålla på att gå upp i varandra och bli ett, i varje fall blir gränsen mellan dem flytande.

---

[51] 199 B.
[52] 201 D.
[53] 212 B.
[54] 202 C.
[55] 202 D, E.
[56] Phaedr. 20, 242 E.
[57] Diog. Laërt. 8, 1, 23.

Platon skiljer dem ofta, men skillnaden ligger egentligen i namnet; realiter äro de ett, t. o. m. i Kratylos[58], där en utredning av begreppen dock äger rum, men där daimon är en φρόνιμος och heros en σοφός, således ungefär lika. Ja, i Eros-framställningen i Symposion skulle Eros enl. Kratylos rätteligen bära titeln ἥρως, ej δαίμων[58a]. Vad Platon i Apologien[59] och Staten[60] kallar daimon, skulle ju snarare kallas heros: tal är om gudars oäkta barn och stora män efter döden. Både daimon och heros inta kvalitativt en mellanställning mellan gudar och människor.

Ehuru Platon ibland skiljer mellan gudar, daimoner, heroer och människor i nu nämnd ordning, övergå dessa olika kategorier omärkligt i varandra på andra ställen[61]. Den rörliga grekiska anden har ej här skarpa skiljelinjer.

När Platon försöker sig på närmare distinktioner, kommer hans daimoner att få det trångt mellan gudar och heroer, till vilka de ömsevis räknas: de voro nästan ett slags förnämare heroer. Vi kunna tryggt påstå, att det i stort sett var den grekiska åskådningen på Platons tid: de hade ej samma anseende som de stora gudarna. Men å andra sidan voro de homeriska gudarna så bemängda med mänskliga brister, att de ofta kunde sänkas till daimonernas eller genom födseln till heroernas rang. Dessa senare äro i den äldre litteraturen sagotidens hjältar eller, något som ofta härmed sammanfaller, ättlingar av gudar och människor. Daimon är förminskning av guden från synpunkten av personlig utveckling och moralisk höghet: daimonerna ha blivit kollektiva maktväsen överhuvud, av något högre valör än, vad vi bruka kalla andar.

Ligger ordet ἡμίθεος bakom Platons åskådning? Var detta ej ett uttryck, lämpligt att rymma båda begreppen? Det sammanfaller för äldre grekisk åskådning med sagans heroer. Men säkerligen får det stundom omfatta även daimonerna. Hur dessa begrepp kunde ersätta varandra, förstår man, om

---

58 P. 398.

58a Jfr nedan s. 48.

59 27 D.

60 5, 468 f.; 7, 540.

61 Jfr M. Heinze i Abh. sächs. Gesellschaft Wiss. 8, 654.

man jämför med varandra följande uppräkningar: gudar, daimoner, heroer och människor hos Platon, gudar, daimoner och människor [62], gudar, heroer och människor [63], dödlig, ἡμίθεος och odödlig [64] och daimon såsom μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου [65]. Även Platons heroer eller ἡμίθεοι äro, såsom födda av en gud eller gudinna och en dödlig [66], mellanväsen. I varje fall skulle betydelsen halvgud kunna passa in på hans båda slag av mellanväsen.

Den medlareställning, Platon i Symposion tillskriver daimonerna, synes vara mera historiskt oförmedlad. Men har Diotimascenens Erosmyt ingen djupare betydelse [66a]? Räcker det att karaktärisera Platons tankar om mellanväsen och medlare såsom »i förbigående» och med att vara antydan blott [67]? Hesiodos' daimoner stå ju i Zeus' tjänst, på grund av hans vilja; såsom hans väktare förvalta de sitt ämbete, vaka över rätt och orätt samt bringa människorna rikedom, alltså å ena sidan liksom givande Zeus besked, å andra sidan bringande gudomliga gåvor till människorna liksom Dike, som tycks till en del ha samma uppgift som dessa daimones. Bortser man från den kultiska ensidigheten i Platons framställning i motsats till Hesiodos' mera etiska bakgrund, så blir den Hesiodos' åskådning, något litet poingterad genom att sättas i system [68]: daimon överbringar till gudarna, vad som kommer från människorna, och till människorna, vad som kommer från gudarna. En gud umgås ju icke med människorna, säger Platon [69]. Dike lämnar jorden för att avlägga rapport inför Zeus, säger Hesiodos. Dike och daimonerna äro för Hesiodos gudarna på jorden och bli det ännu mer i den kommande tiden. Det är ej långt till medlareställningen, knappast mer än den genom-

---

62 Aeschin. 3, 137.
63 Antiph. 1, 27.
64 Isocr. 3, 42; 9, 39.
65 Plato, Symp. 202 E.
66 Crat. 16, 398.
66a Wilamowitz-Möllendorff, Platon 1, 378 ff.
67 Nilsson, Grek. rel. 331.
68 Jfr Usener, Kleine Schriften 4 s. 312 f.
69 Symp. 203 A.

förda systematiseringen, ej blott i rummets form att fylla ut tomrummet mellan världen och den olympiska himlen, så att allt blir ett sammanhängande helt [70], utan även — och här är det nya från Platon — i utvecklingens intresse att förverkliga övergången från den dödliga människonaturen till gudomens odödliga och lyckliga tillvaro i besittning av det goda och det sköna: de två områden som annars sakna direkt förbindelse [71]. Den skarpa åtskillnad mellan gud och människa, som härvid utgör bakgrunden för Platon, är ej blott gudarnas upphöjdhet över världen såsom ett resultat av den föregående tidens utveckling utan även Platons, på en del filosofer stödda, egna skapelse av den rena och ideala gudomlighetens värld.

Platon visar sig ofta beroende av Hesiodos. Han utför i Symposion hans tankar. Han drar de för sina syften nödvändiga konsekvenserna. Liksom de många gudarna blivit uppsyningsmän över speciella områden, alltså blivit daimones, så blir här en av dem en daimon, till människornas tjänst.

Platon trodde ej på polyteismen. De många gudarna äro namn på i världen ingripande makter, som fylla ut tomrummet mellan himmel och jord och i drömmen uppenbara den gudomliga viljan: ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ [72].

Det finns en annan likhet: för båda äro daimonerna goda och dock underordnade de olympiska gudarna. Tanken om daimonernas lägre rang ligger bakom åskådningen ända från Homeros. Man tänke blott på de onda daimonerna eller dem, som få bli bärare av detta onda. Men denna tanke kunde ej religionens förkämpar och renhetsivrare, Hesiodos och Platon, godkänna. Daimonerna ha för mycket av äkta gudomsnatur: Eros är Afrodites följeslagare och tjänare [73]; vars och ens gästvänlige daimon och gud är tillika följeslagare till Zeus xenios [74]; helgedomar böra finnas θεῶν τε καὶ τῶν ἑπομένων θεοῖς δαιμόνων [75]. Även av Faidros framgår, att daimonerna äro

[70] 202 E.
[71] 202 E — 203 A.
[72] 202 E — 203 A.
[73] Symp. 203 C.
[74] Leg. 729 E, f.
[75] Leg. 8, 848 D.

gudarnas, de 12 olympiernas, följeslagare [76]. Man hade alltså kommit därhän att å ena sidan göra daimonerna till gudarnas följeslagare och tjänare, tempelväktare såsom Faëton, Ζηνὸς πρόπολοι, såsom Maximus Tyrius ändrar citatet från Hesiodos, å andra sidan att ansluta dem till människorna såsom deras ledsagare, således hjälpare åt gudar och människor. Såsom sådana måste de stå i förbindelse med båda — medlareställningen är därmed given.

Ännu en sak visar Platons anknytning till Hesiodos jämte Parmenides, varom förut talats (sid. 25). När han skildrar sin stora daimon Eros, talar han även om dennes allherravälde i gudars och människors liv, varvid han anmärker, att Parmenides' och Hesiodos' motsvarande tanke heter Ananke [77]. Denna Parmenides' daimon är just den enhetliga makten i världsförloppet. Även Eros skildras av Hesiodos såsom den skapande och betvingande kraften i allt, gudars och människors värld, således såsom daimon. Såsom en sådan enhetlig grundmakt i tillvaron, näml. den tillvaro, som närmast intresserade Platon, de förnuftiga varelsernas värld, framstår även Eros hos honom. I dessa ord möter oss alltså daimon såsom den verkande, ingripande enhetliga makten i naturen, människors och gudars liv.

Finnas alltså förbindelselinjer med Hesiodos — även däri att människor kunna bli daimoner —, så går Platon på filosofernas grundval också utöver dennes åskådning: daimon är nämligen även människans egen odödlighetssträvan. Eros söker nämligen att vinna vishet, skönhet, godhet och odödlighet [78]. Fastän det här, såsom framgår av det följande, är frågan om Eros i människan, hennes strävan, håller sig Platon i sina uttryck så fast vid det mytologiska, att han påstår, att denna strävan beror av hans härkomst av Poros och Penia, jag skulle tro: gud och människa. Därför står han mitt emellan det visa och det oförnuftiga: ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὦ φίλε Σώκρατες, αὕτη [79].

[76] 26, 246 E, 247 A.
[77] Symp. 195 C.
[78] Symp. 204.
[79] Symp. 204 B.

Man skulle vilja tro, att Platon har folktrons uppfattning i sikte om daimonernas obeständighet och plötsliga ingripande, när han säger, att Eros varken är dödlig eller odödlig, utan i ena ögonblicket, när det går honom väl i händer, lever han och blomstrar, i andra ögonblicket dör han för att strax efter åter leva upp enligt sin fars natur [80]. I huvudsak avgörande är dock härvid Eroslängtans egen art: varken de visa, gudar eller människor, eller de oförnuftiga ha behov av eller eftersträva vishet, som de redan äga eller ej känna sig sakna [81]. Eros är den bästa medhjälparen för den mänskliga naturen att nå dygd och odödligt liv [82]: vi ha här den intimaste förbindelse mellan folktrons bästa daimonuppfattning och den idealistiska filosofiens höjdpunkt. Platon har, i likhet med denna senare filosofi, kritiserat den sidan av folkåskådningen, att daimonerna kunna vara onda, men å andra sidan, stödd på Hesiodos, bragt i system den vanliga uppfattningen, att daimonerna stå människorna närmare och mera ingripa i deras liv än gudarna: daimonion är gudomens uppenbarelse i människan, säger Platons samtida Xenofon [83].

På så sätt har han kunnat i tidsenlig dräkt kläda sin höga åskådning: daimon är gudomstörsten och evighetslängtan i människan. »I kärleken ena sig jordiskt och himmelskt med vartannat. Erosläran är ett uttryck för denna enhet. Man får icke skilja mellan Eros och tanke hos Platon. Eros är tankevärde och livsvärde på en gång, brytande sig fram till befrielse och utsikt» [84]. Eros, daimon, är det gudomliga, nedsänkt i timlighetens värld, i sig självt ett gott men dock nedtyngt av materiens brist; det är ej gudomen i fullkomlighetens ro och salighetens besittning, det är, för att använda en modern formulering, den kämpande guden. Eros är mellanväsen och medlare mellan gud och människa, längtansmakten inom henne, som bär människans offer och böner, d. v. s. psyche själv, upp till den himmelska världen och tillför den

[80] 203 E.

[81] 203 E, 204.

[82] 212, A, B.

[83] Memor. I 1.

[84] Larsson, Platon 207.

därifrån, vad som bär och lyfter henne genom livet: gudarnas befallningar och lön för »offren». Så förstå vi, hur Platon kan både i livet och efter döden ge dem, som nått längst i denna strävan, daimons titel och rang: det daimoniska (förnuftiga) har hos dem fått överhanden, ledningen, så att själens lägre drifter hållas nere.

Vi böra ge akt på, att när han här skall ge exempel på sådana människor, som låtit sitt liv för odödlighetens skull, här = odödlig berömmelse, nämner han först Alkestis (jfr Euripides' ord μάκαιρα δαίμων), vidare Achilleus och Kodros [85], sagans herogestalter, vilka just givit sitt liv i kärlekens tjänst.

Gent emot denna Platons uppfattning av daimon såsom det bästa i vårt själsliv i Symposion och Timaios står den andra åskådningen från Staten och Faidon, som närmast anknyter till ödesbetydelsen och den folkliga åsikten om daimon, såsom den utvecklats från ett tillfälligt till ett mera beständigt ingripande i människolivet. Daimon förefaller här närmast vara uttryck för en naturlags orygglighet, då han framställes såsom väktare över den valda levnadsbanans fullföljande. Meningen torde väl även här vara, i analogi med ὁ ξένιος ἑκάστων δαίμων [86], att vara hennes gudomlige hjälpare i de svåra förhållanden, som den valda livslotten med nödvändighet innebär, så att människan kan fullborda sin levnadsväg så fullkomligt, som det valda levnadskallet medger, således även här ej en daimon att avlasta livets besvärligheter på, utan en som hjälper människan att bära desamma.

Ännu en synpunkt måste framhållas. Gudomen hade för Platon blivit statisk, den orörliga formen, idéen, fullkomligheten i det rörelselösa, rena varats form. Är gudomen, den högsta guden, det godas idé, så bli de andra gudarna = övriga idéer. Antropomorfa gudar erkänner han ej. Men på något sätt gripa dessa »gudar» in i världen, fastän ej själva. Utom målet för världen, idéerna, och den föränderliga, overkliga mekaniska världen, oförnuftet, det som ingen längtan har till det bättre, finnes det, som minner om gudomen, medvetet

---

[85] 208 D.
[86] Leg. 729 E.

strävar därefter, det som röjer en förnuftig världsordning: det är daimon. När Hans Larsson talar om att vårt tänkande tappar bort den kraft, som driver livet in i formen, och att Platon fick liv och rörelse i sitt system endast i logisk mening [87], så gäller det om logikern Platon, ej om diktaren, såsom Erosskildringen i Symposion visar. Dessa gudomliga krafter spåras tydligast i stjärnevärlden och i människan. Himlakropparna kunna kallas theoi, såsom grekerna faktiskt gjorde, eller daimones på grund av förment inflytande på människolivet. Men den gudomliga makten i människan blev daimon par préférence, i anslutning till den föregående utvecklingen.

4. Daimon i den hellenistisk-romerska tiden.

A. Karaktäristik av tidens religiositet.

Med Platon är det egentligen slut med det religiösa framåtskridandet i Grekland. När det är som bäst, nöjer man sig sedan med att framställa hans tankar, så gott man kan, och att bygga ut hans åskådning, d. v. s. mestadels förgrova och förvanska densamma.

Hellenismens tid betyder, politiskt sett, upplösningen av den grekiska stadstaten. Med denna var religionen starkt förknippad och gick därför tillbaka med dennas fall. Men redan förut hade upplösningens krafter varit verksamma. Upplysningen, sofistiken, hade undergrävt religionen. Det peloponnesiska krigets olyckor och den följande tidens splittring, oro och partistrider verkade demoraliserande och upplösande på folkreligionen. Sokrates och Platon hade på sitt sätt verkat för polyteismens upphävande. De gamla gudarna hade i stort sett spelat ut sin roll. När statslivet upplöstes, när hellenen saknade det band, som höll honom bunden vid sin stad = stat, lämnade han, i det inre redan lösryckt från gudarna, dem nästan helt och hållet. Aristofanes och kome-

[87] Larsson, Platon 176.

dien i allmänhet ådagalägga respektlösheten för gudarna. Detsamma göra också de attiska talarna, framför allt Demosthenes, fastän ej så ohöljt och sårande för den gamla tron. Meuss har ej rätt i att, med ödesidéens tilltagande under de attiska talarnas tid, det är märkvärdigt, att ej gudstron försvagas: gudstro och ödestro bestå på ett för vårt tänkande oförståeligt sätt bredvid varandra [88]. Förklaringen är nog skäligen enkel: gudstron är försvagad och håller på att vika för en irreligiös ödestro. Gudanamnen för man på tungan blott såsom utnötta fraser, såsom ackommodation till konservativ folkreligion, som med vanans seghet fortbestår åtminstone till formen. I den romerska tiden bli gudarna teaterfigurer eller dekorationer för konstnären [89], såsom de ibland varit redan tidigare.

Slumpen, Tyche, intar gudarnas plats. Men denna är närmast en irreligiös skapelse, såsom surrogat för religionen i längden oduglig. Det uppstod ett tomrum i själen, som måste fyllas, likaväl som ett annat tomrum: mellan himmel och jord. Om gudarna funnos, så voro de nämligen ryckta bort i ett oåtkomligt fjärran; de grepo ej in i livet utan voro lika betydelselösa för den hjälplösa människan som Platons högsta gudom eller snarare ännu mer betydelselösa.

Tomrummet i själen utfylles till en del med att främmande gudar, mestadels av mystisk, fantastisk art, vinna förtroende, till en del också med anammandet av lägre gudomligheter, som träda fram ur skymundan. När de stora gudarna förlorat sitt anseende genom allt för stor antropomorfism och genom konstnärernas blott estetiskt tilltalande, stundom frivola bilder, vinna primitiva kulter ny kraft [90]. Det är daimon- och heroväsendets tid, som stundar. Även det lokala tomrummet fylles ut av dessa, delvis under främmande inflytande. Härvid är filosofien behjälplig. Denna populariseras, mytologiseras och mystifieras. Daimonordets obestämdhet lämpar sig väl för tidens blandade och obestämda kynne. Det kan betyda nästan allt: gud och människa, öde och tillstånd, natur-

---

[88] Meuss, N. Jahrb. f. Phil. und Päd. 139, 1889, 473.

[89] Michel i Revue d'hist. et de litt. rel., N. S., I, 1910, 193.

[90] Visser, Die nicht menschengest. Götter 52 f.

krafter och andemakter, spöken och troll, det högsta som det lägsta. »Ces dieux de second ordre, sans histoire, presque sans passé littéraire, sans personnalité bien précise, se trouvaient tout prêts à remplir toutes les taches que la speculation voulut bien leur assigner. Non seulement ils devaient servir d'intermédiaire entre les dieux et les hommes, mais on les vit peu à peu usurper la direction de la nature et de la vie humaine, jouer le rôle de forces protectrices et secourables, attirer si bien et accaparer si complètement le respect et l'adoration des hommes que la plupart des dieux ne purent sauver leur existence, ou au moins garder leur prestige qu'en se rattachant à la catégorie des démons» [91].

B. Daimon hos platonska filosofer.

I vilken omfattning den ursprungligen odifferentierade daimonföreställningen tillväxt och sönderfallit i personifierade, kollektiva andeväsen kunna vi ana av ett par författare, som tillhörde generationen närmast efter Platon, dennes lärjungar Xenokrates och författaren till Epinomis. Senare skriftställare bekräfta med önskvärd tydlighet dessas vittnesbörd.

Xenokrates stannade ej vid den mellan- och medlareställning, Platon tilldelat daimonerna. Såsom stående mellan gudar och människor få de del av bådas natur: ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν [92], vilket redan Platon antytt i sin Erosskildring. Men i världen röjas icke blott goda utan även onda makter. Ända sedan Homeros' tid hade man talat om daimons fördärvbringande inflytande och någon gång även omnämnt en ond daimon eller påstått, att δαίμων ἕτερος ἐς κακὸν τρέψαις ἐδαμάσσατό νιν [93]. Men Xenokrates går längre. Han talar om onda daimoner, vilka den apotropeiska kulten gäller. Kult tillfaller ju ej de egentliga daimonerna. Dock talar redan Platon om sådan, varvid han torde avse framstående heroer och lägre gudar.

---

[91] Michel a. a. 213 f.
[92] Plut., De def. or. 13.
[93] Pind., Pyth. 3, 34 ff.

Gudarna kallades sedan gammalt i litteraturen ofta daimoner. Men en del daimoner anses nu för onda. Här framträder snart en ödesdiger konsekvens: en del gudar bli onda daimoner, t. ex. Pythondödaren Apollon [94]. Man var van att tillskriva daimonerna allt ont. Men även gudarna voro behäftade med sådant i äldre tider. Detta måste enl. en högre moralisk uppfattning avse daimonerna, t. ex. handlingar, som tillskrivas Tyfon, Osiris, Isis [95]. Om Plutarchs daimonologi säger Pohl: »Sie sei wesentlich ein Abzugskanal, durch den aller Schmutz, der sich im Lauf der Zeiten auf den Namen der Götter gehäuft habe, sich bequem abführen lasse» [96], vartill Bock med rätta anmärker: »Was natürlich höchstens für die Stellen gelten kann, die sich an Xenokrates anschliessen» [97].

Daimonerna sägas också vara dödliga, kanske en konsekvens av Platons ord, att Eros dör och åter födes, men kanske också en följd av att människors själar mer och mer räknades till daimonerna, de »länge levande» enl. Empedokles. Flera andra bevis nämnas, t. ex. från Hesiodos, om Pans död, trädnymferna m. m. Den väsentliga orsaken torde ligga i deras mellanställning. — Möjligen har redan Xenokrates [98], i varje fall en del filosofer, som hörde till den platonska skolan, räknat de dödas själar till dessa.

Daimonerna ha sitt tillhåll i luften, eller, enl. förf. till Epinomis, fördelas de bland eter-, luft- och vattenregionerna. Vi ha här början till den systematisering, som längre fram skulle göra sig så bred.

Denna tanke om daimonernas vistelse i luften med måne och jord eller underjord såsom yttersta områden hyllas i den följande tiden av nypythagoreerna och de av dessa och Akademien påverkade filosoferna Plutarch, Maximus av Tyrus och Apulejus. Både genom sin uppehållsort och till sin natur intaga de en mellanställning mellan gudar och män-

---

[94] Plut., Def. orac. 21.

[95] Plut., De Is. 25.

[96] Pohl, Die Dämonologie des Plutarch 16.

[97] Bock, Untersuch. 8.

[98] Heinze, Xenokr. 83.: jfr Pohl, Dämonologie 133 f. Om Xenokrates' åskådning hos Plutarch, se Heinze, Xenokr. 81 ff.

niskor. Utom den högsta gudomen räkna dessa filosofer i allmänhet med himlakropparna såsom synliga gudar. Daimonerna förmedla dessas verksamhet på jorden. Folkens gudar räknas vanligen med till dessa daimoners skara. Ty myternas berättelser om gudar, offer och mysterier avse ofta daimonerna; oraklen och uppenbarelserna komma från dem. Den apotropeiska kulten avser onda dämoner. För retorn Aristides spela gudarna, såsom Asklepios, Serapis och Isis, samma roll som daimonerna, d. v. s. de äro förmedlare av den högste gudens, Zeus', verksamhet [99]. Framför allt bli folkens gudar daimoner, när frågan är om sådana handlingar, som ej stämma med den senare tidens renare gudsbegrepp.

Daimonerna utöva gudarnas bestraffning av mänskliga orättfärdiga handlingar, ja stundom antagas en del vara onda. Daimonernas skara ökas även, såsom nämnts, genom människors själar, som ofta anses vara daimoner i livet men vanligen bli det efter döden. Så anger Poseidonios, att de dödas själar äro daimoner med vistelseort under månen [1]. Daimonernas släktskap med vår värld består däri, att de äro underkastade lidande. Stundom anser man deras jordbundenhet vara av så reell natur, att de sakna odödlighet, om de också äro mycket långlivade, så Plutarch. Enl. honom kunna daimoner övergå till gudar men också sjunka nedåt och förenas med människor, vars bestraffare och hjälpare de för övrigt äro.

De äro gudomens representanter vid orakel och i drömlivet. Hos Apulejus gäller kulten vanligen daimonerna, gudarna få nästan blott paradroll. »Daemons are lords and warders of shrines. In sleep, or by means of »the enthusiastic spirit» exhaled by the earth at Delphi, the soul may . . . receive the words of dæmons». Många andra altare för orakel finnas än i Delfi med daimonerna såsom gudarnas uppenbarare [2].

Det väsentliga av det här sagda går igen hos nyplatonismens representanter, av vilka Plotinos därjämte särskilt fört vidare Platons tanke om varje människas daimon, en ny

---

[99] Boulanger, Aelius Arist. 199.

[1] Andres i Forsch. zur christl. Lit. u. Dogmengesch. 12, 125.

[2] Glover, Transact. 3. int. congr. hist. rel., II 1908, 167.

sådan, allteftersom inkarnationen för människan uppåt[3]. Denne antager blott goda daimoner, Porfyrios även onda under ett överhuvud, Serapis-Pluton.

Det är österländska, speciellt persiska tankar om Ahriman och hans onda andevärld, som övat inflytande på de sengrekiska författarna. Plutarch nämner de flestas åsikt om δαίμων såsom det ondas ursprung just under jämförelse med perserna[4]. Porfyrios indelar daimonerna i klasser under ledning av ἀρχάγγελοι[5], ett ord från Österns andevärld.

Det måste ligga närmast till hands för grekerna att använda ordet daimon om persernas dualistiska åskådning. Redan Aristoteles skall ha gjort detta: δύο κατ' αὐτοὺς (τοὺς Μάγους) εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ 'Ωρομάσδης, τῷ δὲ ῞Αιδης καὶ 'Αρειμάνιος[6]. Samma motsättning utgör bakgrunden, när det heter: παρὰ μὲν γὰρ τοῖς 'Αριανοῖς Ζαθραύστην ἱστοροῦσι τὸν ἀγαθὸν δαίμονα προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι[7]. Däremot duga dessa exempel ej att bevisa, att grekerna överhuvudtaget ansågo främmande gudar för daimoner[8], vilket Ganschinietz ej bevisat och för övrigt ej heller torde kunna bevisa.

Även babylonisk-astrologisk åskådning har inverkat, i synnerhet beträffande stjärngudomligheternas inflytande på vår värld förmedelst daimonerna.

Gör man ett överslag över hur t. ex. Plutarch använder ordet daimon, så kommer man till det till synes överraskande resultatet, att han huvudsakligen låter det betyda öde, i god eller ond mening, alltså lycka eller olycka, än i allmän betydelse, ofta = gudomen, än i betydelse av en persons tillfälliga eller hela livs öde. Av de ungefär 40 ställen, jag antecknat från Plutarch, användes det 20 gånger i denna betydelse. Men detta beror på hans starka anslutning till äldre författare. Även ordet daimonion förekommer flera gånger

---

[3] Hopfner, Griech.-äg. Offenbarungszauber I § 125.

[4] Plut., De Is. 46.

[5] Heinze, Xenokrates 119.

[6] Diog. Laërt., prooem. 8, p. 2.

[7] Diodor I 94.

[8] Gansz., De Agath. 12.

i samma betydelse. Daimon användes ett par gånger rent profant i betydelse själ eller sinnestillstånd (äregirighet) [9].

Om vi sammanfatta filosofernas uppfattning av daimonerna i det stora världssammanhanget, blir resultatet följande. För den förplatonska filosofien var daimon mestadels blott ett historiskt ärvt, mytologiskt uttryck för de i naturen och människolivet verkande krafterna. Efter Platon ingår daimonföreställningen mer och mer såsom en integrerande del i systemet, som till sina grunddrag redan framträder hos honom: överst härskar den högsta gudomen, under eller mot vilken stundom insättes en världssjäl; närmast i ordningen komma de synliga gudarna, himlakropparna; därefter inträda stundom ärkeänglar och änglar (nyplatonikerna), varpå de mestadels osynliga, stundom i förtunnad kroppslig gestalt framträdande daimonerna och heroerna ha sin plats, samlande sig kring månen, deras symbol, och såsom denna blandade av himmelskt och jordiskt [10], liksom de i etern och luften uppehålla sig mellan himmel och jord; underst befinna sig jorden och människorna: allt utgörande ett sammanhängande helt, ett dynamiskt system med vanligtvis magiska kraftverkningar, under inverkan från den alltmer inträngande orientalisk-astrologiska tankevärlden.

Flera av de förut nämnda efterplatonska filosoferna talade dessutom om daimon såsom människans själ eller såsom dess förnuftiga del, framför allt Plutarch, Apulejus och Plotinos. Enligt Plutarch nå själarna högre rang, ju mera de befrias från kroppens band: de kunna bli heroer, från heroer daimoner, och slutligen, helt befriade från kroppen, kunna de bli gudar [11]. Ja han går så långt, att han en gång hävdar, att förnuftet rätteligen bör kallas daimon, då detta ej uppslukats av materien vid själens inträde i kroppen utan snarare befinner sig utom kroppen [12]. Att man på det sättet frånsäger sig allt förnuft, är väl den egendomligast dragna konsekvensen av daimons och själslivets möte inbördes. Vid detta möte är det

[9] Vitæ 930 E, 453 B.
[10] Plut., De def. or. 13.
[11] Plut., Rom. 28, 18.
[12] Plut., Gen. Socr. 22, 591 E.

alltid daimons hem och ursprungsort, som sökes, ända från eterns och månens regioner till Hades' mörka djup och själslivets dunklaste områden.

C. Daimon hos kyniker och stoa.

I själens innandömen förlägges denne gudomlige väktare framför allt av den filosofi, som efter Platon skulle få den största betydelsen i folklivet, stoicismen. Dess lära är en fortsättning av den spiritualisering eller rationalisering av folktron, som Platon begynt [13]. Daimon i oss blir dess lösensord, och fältropet lyder beständigt: vörda honom.

Att åtskilliga av stoikerna delade den förut skildrade åskådningen om särskilda andar i luften, såsom det berättas [14], torde vara ganska självfallet, liksom att en del också talade om onda daimoner, som straffa orättfärdiga handlingar [15]. Även åsikten om daimon = gudomen eller ödet, denna tidens daimonion, är ej sällsynt bland dem. Men vad som speciellt utmärker stoisk religiositet, är respekten för gudomen i oss, som redan den äldre stoicismen tyckes ha kallat daimon. Åtminstone skall Chrysippos enligt Diogenes Laërtios ha sagt om livet i överensstämmelse med naturen och förnuftet: εἶναι δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν [16].

Att det här är frågan om daimon i människan, torde framgå, utom av den senare stoas hithörande åskådning, av att den äldre kyniska filosofien, varifrån stoicismen utgått och lånat mycket, hyllade samma uppfattning. I samtal med konung Alexander säger den allbekante Diogenes, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἔξωθεν τῶν ἀνθρώπων οἱ πονηροὶ καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες, . . . ὁ δὲ ἴδιος ἑκάστου νοῦς, οὗτός ἐστι δαίμων τοῦ ἔχοντος ἀνδρός, ἀγαθὸς μὲν ὁ τοῦ φρονίμου καὶ ἀγαθοῦ δαίμων, πονηρὸς δὲ ὁ τοῦ πονηροῦ, ὡσαύτως

---

[13] Stock i Transact. 3. intern. congr. II 1908, 164 f.

[14] Sext., Math. IX 86.

[15] Plut., Qu. rom. 51, 277.

[16] 7, 88.

δὲ ἐλεύθερος μὲν ὁ τοῦ ἐλευθέρου. Så lyder Diogenes' utläggning för Alexander, då denne trodde, att det var fråga om offer till och reningar beträffande någon bestämd gud, när Diogenes manar honom, att ἱλάσῃ τὸν αὑτοῦ δαίμονα καὶ θεραπεύσας . . .[17].

Ett starkt uttryck för denna daimon i människan möter oss från de kringvandrande populära kynikernas lärjungar, när de gåvo en lärare hederstiteln ἀγαθὸς δαίμων. Om Diogenes berättas nämligen, att hans uppgift var ἀνθρώπων ἄρχειν. Han kom såsom lärare i en viss Xeniades' hus, och denne ἐπέστησε (αὐτὸν) τοῖς ἑαυτοῦ παιδίοις καὶ πᾶσαν ἐνεχείρισε τὴν οἰκίαν· ὁ δὲ οὕτως αὐτὴν ἐν πᾶσι διετίθει, ὥστε ἐκεῖνος περιιὼν ἔλεγεν· ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλυθε[18]. Och i ett fragment meddelar oss Plutarch, att grekerna sägas ha skrivit över dörren till sina hus: εἴσοδος Κράτητι Ἀγαθῷ δαίμονι[19]. Även om kynikern Demonax har Lukianos en liknande berättelse med den nyss nämnda: τὸ τελευταῖον δὲ ἤδη ὑπέργηρως ὢν ἄκλητος εἰς ἣν τύχοι παριὼν οἰκίαν ἐδείπνει καὶ ἐκάθευδε, τῶν ἐνοικούντων θεοῦ τινα ἐπιφάνειαν ἡγουμένων τὸ πρᾶγμα καί τινα ἀγαθὸν δαίμονα εἰσεληλυθέναι αὐτοῖς εἰς τὴν οἰκίαν[20]. På grund av sin inneboende daimon voro dessa själva goda genier för andra, ofta för hela familjen: vi se här tydligen, hur filosofernas tal om daimon i människan användes i analogi med folkets föreställning om skyddsanden.

Även om en del av dessa berättelser skulle vara diktade, äro de till sin idé sanna. Dessa sedelärare hade inga gudar att peka på som mönster. Deras gud — ödet, försynen, naturen, universum eller det gudomliga i människan — dugde ej att framställa såsom förebild för människor. »Den vise» blev dessas ideal, deras »gode gud». »Vi måste välja en god man och alltid ha honom för våra ögon, så att vi leva, som om han vaktade oss, och göra allt liksom inför hans åsyn»[21].

---

[17] Dio Chrys. 4, 79, 80 (I p. 68).
[18] Diog. Laërt. 6, 74.
[19] Vita Crat.; Iulianus, Or. 6, p. 200 B (Diels, Poet. phil. fragm. p. 214).
[20] Demon. 63.
[21] Sen., Ep. 11, 8

Kanske är det Epikurs lärdom, som går igen [22]: »Gör allt, som om någon såge det» [23].

Att redan Pythagoras kallades en god daimon [24], är missuppfattning. Men när en sen eftervärld skall angiva, att hans beundrare räknade honom till gudarna och t. o. m. benämnde honom med någon olympisk guds namn, gör den det enl. sin tids terminologi: ὡς δὴ δαίμων τις ἀγαθὸς ἐπιδημῶν τῇ Σάμῳ [25]; de räknade honom bland gudarna, ὡς ἀγαθόν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον [26].

Liksom en sådan »daimon» åtnjöt nästan gudomlig dyrkan, ha vi väl att i analogi därmed tolka följande inskrift från M. Asien i 2:a årh. e. Kr.: Δαίμονι φιλανθρώπῳ νέῳ Ἀσκληπιῷ ἐπιφανεῖ μεγίστῳ [27]. Den torde åsyfta en undergörare [28] mot sjukdomar.

Klarast möta vi daimon i människan hos de senare stoikerna. Poseidonios förlägger olyckan däri, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι [29]. I överensstämmelse härmed säger Seneca, att vi ej behöva söka gud utom oss: prope est a te deus, tecum est, intus est...: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Han kallas numen och animus och ratio in animo perfecta [30]. Därför skiljer han denne gud från dem, quos Ovidius ait »de plebe deos». De som hylla och fordom hyllat dessa gudar äro ej stoiker: singulis enim et genium et iunonem dederunt [31]. Det är ej fråga om dessa folkets gudar i yttre mening. Likaså tala ofta Epiktet och Marcus Aurelius om ὁ ἑκάστου δαίμων och θεός... [32], ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγε-

[22] Glover, The conflict of religions 72.
[23] Sen., Ep. 25, 5.
[24] Gansz., De Ag. 15.
[25] Iamblichus, De Pyth. vita 2, 10.
[26] Iambl. 6, 30.
[27] Jahreshefte d. österr. arch. Inst. in Wien, 13 (10), Bbl. 42, 6.
[28] Jfr Boulanger, Aelius Arist. 199.
[29] Galen., De Hippocr. et Plat. dogm. 5 (I 140 Venetiis 1525).
[30] Sen., Ep. 41: 1—8.
[31] Sen., Ep. 110, 1.
[32] Epict., Diss. 1, 14, 12 ff.

μόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος[33], och M. Aurelius säger: ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν[34]. Filosofi och ett dygdigt liv äro de gudstjänster, som höves för att hålla livet sunt och daimon ren och nådig mot och tillfreds med oss.

Som vi se, är själen, framför allt dess förnämsta del, förnuftet, för stoikerna deras daimon och följeslagare; τὸ ἡγεμονικόν är ἀπόσπασμα θεοῦ, en del av Zeus själv, varför också Kleanthes säger: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν[35], eller en annan stoiker, Aratos, som Apostlagärningarna låter Paulus citera: τοῦ γὰρ γένος ἐσμέν[36]. Själen är en συγγενὴς δαίμων[37].

Flera av dessa filosofer av kynisk eller stoisk riktning intogo ej en konsekvent hållning. I stället för att kalla förnuftet daimon säger M. Aurelius exempelvis på ett ställe, att av det rätta bruket av förnuftet blir såsom resultat ἀγαθὸς δαίμων = en god karaktär[38]. De rättade sig åtminstone i sina uttryck ofta efter folkmeningen, κατὰ τὴν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων δόξαν, ὅπως μὴ δοκῶ βιάζεσθαι αὐτούς, såsom Dion Chrysostomos bekänner, när han talar om människors goda och onda daimoner[39]. De talade härom i bilder från folkets åskådning: »Es wird ein halb allegorisches Spiel mit dem δαίμων als Specialgenius und zugleich als Krone der menschlichen Person getrieben»[40]. Så t. ex. när det talas om människor, som måste leva lyckligt, alldenstund de äro rättskaffens: — — ἀγαθοῦ δαίμονος τυχόντας καὶ φίλους ὄντας τοῖς θεοῖς[41]. Och likasom de på detta allegoriska sätt talade om människans lycka och förnuft, så voro deras uttryck desamma om förnuftet i världen eller delar därav: τρία γὰρ εἴδη τὰ φανερώτατα πολιτειῶν ὀνομάζεται γιγνομένων κατὰ νόμον καὶ δίκην μετὰ δαίμονος τ'ἀγαθοῦ καὶ

---

33 M. Aurel. 5, 27.
34 M. Aurel. 2, 13.
35 Hymn t. Zeus 5.
36 Apostlag. 17, 28.
37 Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 256.
38 M. Aurelius 10, 13; Bonhöffer, Epictet 86.
39 Or. 23, 514 ff.
40 Rohde, Psyche II 317.
41 Dio Chrys. 368 R.

τύχης ὁμοίας [42], där likhetstecken nästan kunde insättas efter δίκην. Liksom en del kyniker, naturligtvis a parte potiore, själva kallades goda daimoner, så säger Dion i talet περὶ τοῦ δαίμονος, att daimon är en människa, som härskar över andra, Lykurgos, Peisistratos, Perikles m. fl. [43]. Så djupt hade nu det gudomliga sjunkit, att t. o. m. filosofer av dessa upphöjda skolor kunde till den grad profanera gudomsnamnet, att det utan religiös klang kan användas om människan »med sin natur och sina instinkter» [44], något som förut blott i överförd betydelse kunnat ske av skalder om människor, bevarade i odödligt minne: ὥστ' εἴ τινες τῶν ποιητῶν περί τινος τῶν γεγενημένων ὑπερβολαῖς κέχρηνται, λέγοντες ὡς ἦν θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἢ δαίμων θνητός, ἅπαντα τὰ τοιαῦτα περὶ τὴν ἐκείνου φύσιν ῥηθῆναι μάλιστ' ἂν ἁρμόσειεν [45].

I det förut nämnda förhållandet, att utmärkta filosofer av kynisk och stoisk observans kallades goda daimoner och härskare ansågos såsom daimoner, ha vi att söka den grekiska utgångspunkten för den hellenistiska kejsardyrkan: bakgrunden är daimon såsom utifrån behärskande människolivet och den i människan härskande daimon. Mot detta mål tenderar tanken, när det om en »stadens räddare» i Egypten på Kleopatras tid heter: ὥσπερ λαμπρὸς ἀστὴρ καὶ δαίμων ἀγαθὸς ἐπέλαμψεν [46]: härmed stå vi på övergången till frågan om vad daimon betydde i folklivet i stort under den hellenistisk-romerska tiden, något som redan skymtat fram i de samtida filosofernas läror, då dessa icke blott öst ur folktrons källa och modifierat denna utan även återverkat på densamma [47].

D. Daimon i folklivet.

Skall man försöka få en föreställning om vad daimon betydde ute i folklivet i den hellenistisk-romerska tiden, så får

[42] Dio Chrys., Or. 3, 45, 115 R.
[43] Dio Chrys., Or. 25.
[44] Valette, Apologie 252.
[45] Isocr., Euag. 72.
[46] CIG 4717.
[47] Tambornino, RGVV VII: 3 (09), 73 f.

man här mer än annars nöja sig med förmodanden och osäkra slutsatser. Källorna äro mycket ofullständiga och ensidiga. Det är svårt att avgöra, vad författarna hämtat från den gamla litteraturen, och vad de upptagit från samtida filosofi och folkåskådning.

Såsom i den äldre tiden kallas gudar ofta alltjämt daimoner. I synnerhet äro beläggen härför talrika i de orfiska hymnerna om vilken gud eller gudinna som helst. Ja, hymnen om daimon par préférence gäller i huvudsak allguden Zeus [48]. Troligen har man en viss rätt till den slutsatsen, att detta ords vanliga förekomst i de orfiska hymnerna, vilka erinra om åkallan i magiska texter, beror på inflytande från folklig uppfattning och benämning av gudarna [49]. Religionens tillbakagång i den bildade världen förde med sig utbredning av vidskepelse från de lägre folklagren. Vi missta oss knappast däri, att den stigande daimontron under sengrekertiden till en del berodde på att lägre gudomligheter, lokala maktväsen, ofta med fantastiska drag sköto upp huvudena mer och mer: τὰ μὲν οὖν παντοδαπὰ δείματα δαιμόνων ὄψεις ἦσαν φοβεραὶ καὶ ὄφεσιν ἐοικότων καὶ κυσίν [50]. Dessa lantliga gestalter, som grepo omedelbart in mitt i folklivet, både hjälpande och förstörande, torde alldeles särskilt ha benämnts daimoner [51]. En inskrift från Dodona nämner θεοὶ ἥρωες δαίμονες såsom de makter, till vilka offer och böner kunna riktas [52]. Jfr också samtalet mellan Diogenes och Alexander (ovan s. 58 f.), då Alexander tydligen vid orden »sin daimon» tänkte på en i familjen dyrkad gud. Folktron är i stort sett densamma tiderna igenom. Daimonnamnet, som hos Homeros och Hesiodos skymtat fram såsom ett ord från folkets läppar, har säkerligen varit dess namn på deras outvecklade gudar och även använts av de bildade om desamma. Nu tilltar deras betydelse. Otron föder vidskepelse.

---

48 Hymn 73.
49 Hopfner, Griech-äg. Offenbarungszauber I § 166.
50 Proclus in Plat. remp. 2, 183, 29 Kroll.
51 Usener, Göttern. 247 f.
52 Farnell, Greek hero cults 77.

Till sådana gudomligheter av i huvudsak välsignelsebringande kynne höra exempelvis Dioskurerna, om vilka det hette: τοὺς Διοσκούρους ἀγαθούς τινας εἶναι δαίμονας, σωτῆρας εὐσέλμων νεῶν [53]. De kallas ofta σωτῆρες och ἀγαθοί [54]. En annan sådan är Σωσίπολις, Ἠλείοις ἐπιχώριος δαίμων, som också kallas θεός [55]. Även tillkommo nya mindre gudomligheter, t. ex. för det nu florerande föreningsväsendet. Sådana voro δαίμων εἰκαδεύς [55a] och kanske δαίμων för δεκαδισταί [56], en gud för dem, som samlades den 20:e eller 10:e i varje månad.

Vidare framhålles ofta i nutida litteratur, att yrkesgudomligheter, såsom brödknådaren Μάττων och vinguden Κεράων, samt personifikationer, såsom Ἀκρατοπότης och Ἄκρατος, kallas så. Detta bevisas dock på det förunderliga sätt, att man hänvisar till Athenaios [57], varest de ej alls kallas daimoner utan heroer. Vad beträffar yrkesgudomligheterna, ligger det också nära till hands att ansluta dem till heroerna, då analogien talar för att man fattade dem såsom ett slags anherrar för respektive yrken. Herosnamnet torde därför för dessa varit det vanliga. Dock medförde den allmänna heroiseringen av döda å ena sidan, att denna »titel» sjönk i anseende, och å den andra, att en del själars mäktiga inverkan i folklivet höjde dem över de många nya heroerna. I samma mån som herostiteln förlorade i värde och själens storhet blev tecknet på en människas högre rang och betydelse, utsträcktes daimonbenämningen att omfatta även en del heroer. Några exempel ha redan nämnts för äldre tider [58]. Troligt är, att denna tolkning bör ges åt ordet, när det talas om krigens ödeläggelse: ναοὶ θεῶν κατασπώμενοι καὶ ἡρῷα δαιμόνων ἀναρυττόμενα [59]. Speciellt när heroerna uppenbara sig för människorna i drömmen, som var den tidens förnämsta sätt att direkt få veta

---

53 Sextus, Adv. math. 9, 86.
54 Aelian, V. H. I, 30; Aristoph., Lys. 1301.
55 Paus. 6, 20—25.
55a Michel i Revue d'hist. et de litt. rel. 1910, 198.
56 IG II 5, 1139; Theophr., Char. 27, 11.
57 39 C.
58 Sid. 38 ff.
59 Heraclit, Br. 7 r. 72 f. Bernays.

gudomens vilja, passade ordet daimon. Vid ett sådant tillfälle kallas exempelvis Romulus εὐμενὴς δαίμων [60].

Ännu mera skäl än för heroerna och till dem anknytande personifikationer föreligger det dock till synes att räkna till daimonerna personifikationer av abstrakta idéer, som hänföra sig till känsloutbrott [61], i anslutning till homerisk och efterhomerisk psykologi: skarpa störningar i själslivet äro, såsom vi förut sett, daimons verk. Tydligen med hänsyftning på Hesiodos' själsdaimoner säger också Plutarch, ὅτι καθ' ὃν χρόνον ὁ Ζεὺς ἔνεμε τοῖς δαίμοσι τὰς τιμάς, οὐκ ἔτυχε παρὸν τὸ Πένθος. Han talar vidare om Penthos och de andra daimonerna [62]. Vanligtvis kallas dock sådana personifikationer θεοί. 'Ελπίς benämnes hos Theognis både daimon (jämte Κίνδυνος) och gudinna (jämte Πίστις) [63]. Frågan är, om man kan komma ifrån den slutsatsen, att daimon i egentligaste mening alltjämt är en gudomsmakt i största allmänhet, vars specifika karaktär man icke riktigt känner, och som ej ens fått så mycket av individualitet, att den fått ett namn. Nymfernas kollektiva, okvalificerade skara hör självfallet till daimonerna [64]. Med namnet har makten egentligen trätt utanför det område, som ordet daimon anger, och kommit innanför den kategori, som ordet theos innefattar. Dock är gränsen alltid flytande och blir det mer och mer.

I en mening kunde de nu nämnda och för övrigt alla lägre gudomligheter kallas daimoner — i sin mån kanske ett bevis för att de mera allmänt burit det namnet på denna tid —: när de grupperas kring någon av huvudgudarna. Liksom redan Hesiodos ställde en del av dem i beroende av Zeus, så heter det nu om Kureter, Daktyler och Kabirer: τούτους γάρ τινας δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν φασιν [65]. οἱ ἑπόμενοι θεοῖς δαίμονες säger

---

[60] Plut., Romulus 28.

[61] Farnell, Cults of the Gr. states V 444. Pearson i Hastings Encyklopædia IV 590 ff.

[62] Plut., Consol. ad Ap. 19, 112 A.

[63] 638, 1135 ff. Bergk.

[64] Plut., Def. or. 11.

[65] Strabo p. 466 C.

Platon [66]. Vanligtvis ansluta de sig till någon bestämd gud: ἐκ δὲ τῶν βελτιόνων δαιμόνων οἵ τε περὶ τὸν Κρόνον ὄντες ἔφασαν αὐτοὺς εἶναι [67]. Om den fängslade Kronos heter det: πολλοὺς περὶ αὐτὸν εἶναι δαίμονας ὀπαδοὺς καὶ θεράποντας [68]. Strabon säger, ὡς εἶεν Κορύβαντες δαίμονές τινες Ἀθηνᾶς καὶ Ἡλίου παῖδες [69]. Den förut nämnde Akratos kallas δαίμων τῶν ἀμφὶ Διόνυσον [70]. Lobeck och Farnell anföra ytterligare en mängd dylika exempel [71].

Daimon är för obestämt och osjälvständigt för fantasien, även där ett namn finnes. Det behöver något att sluta sig till, att anknyta vid, gudar, människor eller orter. Daimonerna grupperas därför gärna kring de stora gudarna såsom deras tjänare, deras uppvaktning och hovstat, mera dock efter frändskapen med och relationen till respektive gud än med avseende på att gå dennes ärenden och utföra hans befallningar till människors gagn eller skada. Till dessa senare sluta sig däremot andra daimoner såsom ledsagare, daimoner av ännu obestämdare och troligen lägre valör, för så vitt en sådan värdesättning medvetet någonsin göres. Det ofta återkommande uttrycket om en persons daimon har bland folket ofta haft nog så reell innebörd. Även om den lokala gudomligheten bär litteraturen vittnesbörd: Σωσίπολις, Ἠλείοις ἐπιχώριος δαίμων [72], δαίμων τοῦ τόπου τούτου [73].

Men vad som framför allt karaktäriserar daimonerna, är det oberäkneliga, ja deras farliga, skadegörande inflytelser. När de höga gudarna makas åt sidan, träda i deras ställe övernaturliga väsen, som huvudsakligen injaga fruktan och skräck, obestämda makter, som få skulden för sådant, varom man ej kan säga, att det kommer från gudarna i egentlig

---

66 Leg. 8, 848; jfr Phædr. 26, 246 f.

67 Plut., De fac. Lunæ 30.

68 Plut., Def. or. 18.

69 P. 202.

70 Paus, 1, 2, 5.

71 Aglaophamus 1234 ff.; Greek hero cults 73.

72 Paus. 6, 20, 2. Jfr Aelian, N. a. 11, 20 (om Adranos).

73 Wessely i Denkschr. d. Wien. Ak. 42 (1893), 37 r. 514 (Zauberpapyri).

mening. Grunden till att daimonerna blevo en avstjälpningsplats för allt osnyggt, som berättades om gudarna, eller att vissa handlingar, som tillskrevos Isis, Osiris m. fl., kunde sägas gälla om daimoner, var naturligtvis, att dessa senare i folklivet snarare fruktades än vördades. Deisidaimoni betyder, att man beständigt fruktade gudomens eller makternas plötsliga ingripande, trots allt mänskligt åtgörande [74]. Man var alltför rädd för dem [75]. För den religiöst frigjorde betydde det vidskepelse [76].

Vi ha förut påpekat, att gränsen mellan heroer och daimoner var flytande. Hur en gräns dock från en sida sett kan dragas, torde ett par heroberättelser ådagalägga. En heros i Temesa i Italien skulle sonas genom ett årligt jungfruoffer. Men den dödes daimon anställde mycken förödelse, heter det, och en atlet mötte daimonen själv och fördrev honom [77]. Såsom detta onda, farliga maktväsen kallas han eller hans själ — tanken oscillerar däremellan — daimon. Likaså kallar man heroen Taraxippos vid omsvängningspunkten på den olympiska kapplöpningsbanan såsom hästskrämmande spöke daimon, οὐκ εὐμενῆ δαίμονα [78]. Det är framför allt illasinnade heroer och fruktade gudomligheter i Hades, som kallas daimoner. Det vidunder i Hades, som äter upp likens kött, och som Polygnotos målat i Delfi, kallas en av daimonerna i Hades [79]. Det svåra, obegripliga, skadliga, som grep in i livet och oroade i döden, det var daimon. Härstammar det från döda människor, kunde dessa spöken kallas ἀνθρωποδαίμονες [80]. Enl. Plutarch svaras på frågan: τί βλαβερώτατον; δαίμων [81].

Redan Xenofanes och Platon hade vänt sig emot att ovärdiga saker tillskevos gudarna. Sannolikt redan Xenokrates men säkert Plutarch hade sagt, att sådant bör tillskrivas

---

[74] Xen., Cyrop. 3, 3, 58; Agesil. 11, 8.
[75] Nilsson, Grek. rel. 91.
[76] Theophr., Char. 16; Plut., Vitæ 958 E.
[77] Paus. 6, 6.
[78] Paus. 6, 20, 17.
[79] Paus. 10, 28, 7.
[80] Procop., Hist. arc. 12 t. III 79, 17 Dind.
[81] Plut., Sap. conv. 8, 153.

daimonerna, eller att de, om vilka sådant förkunnas, äro daimoner. Men detta var ju en integrerande del i den grekiska gudavärlden. Slutsatsen blev, att gudarna äro daimoner även i sämre mening. Också kallar Apulejus kultens gudar för daimoner enligt notitia penes cunctos promiscua[82]: läran var folklig.

Skadligt ingrepo daim. i människolivet. Förgäves kämpade Platon för sin sats, att allt gudomligt är gott. Bakom Menanders ord: κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον εἶναι βίον βλάπτοντα χρηστόν, ana vi folkmeningen om onda daimoner, vilka man kunde anklaga för livets besvärligheter. Θεὸς ἀναίτιος: människan var själv ansvarig för sitt livsöde, sade Platon mot folkmeningen; det onda kommer av att människan ej följer sin daimon, sade stoikerna. Det var för hård visdom för menige man. Onda daimoner måste redan Xenokrates uppta i sitt system såsom det ondas orsak. Det var en utsiktslös strid, som Hippokrates förde mot sjukdomsandarna, vilkas första ansatser redan mötte oss hos Homeros. Sjukdom och död: det är speciellt de onda daimonernas verk: ἕτερος, κακός, κακοποιός, φθονερὸς δαίμων, och vad de allt heta. På två gravstenar från Thespiai talas om ett par unga kvinnor, som dött, vardera φθονερῷ δαίμονι χρησαμένη[83].

Av människornas goda och onda ledsagare, som speciellt Dio Chrysostomos talat om, och som väl återfinnas i den orfiska inledningshymnens δαίμονα τ'ἠγάθεον καὶ δαίμονα πήμονα θνητῶν[84], intresserade man sig mest för den senare. Det var så bekvämt att slippa ansvaret för sina onda handlingar. De sköto skulden på onda daimoner, i det de hyste den vidskepelsen, att en ond daimon ledsagade dem: δαίμονα πονηρὸν ἐν αὑτοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἔχοντες[85], ett yttrande som fälldes angående en andeuppenbarelse, φάντασμα δαίμονος.

Heliodoros använder ofta Platons uttryckssätt om den daimon, som människan fått på sin lott: ὁ τότε εἰληχὼς δαίμων,

---

82 De deo Socr. kap. 14 enl. Heinze, Xen. 117.

83 IG VII 1882, 1883.

84 Procem. 31.

85 Plut., Vitæ 958 E.

ὁ τὴν ἀρχὴν λαχὼν δαίμων m. fl.[86]. Men »dieser ist im wesentlichen ein schadenfroher, wenig bedenklicher Quälgeist»[87]: ὁ μηδέπω κεκορεσμένος ἐμὲ ἐξ ἀρχῆς εἰληχὼς δαίμων, μικρὸν τῶν ἡδονῶν ὑποθέμενος, εἶτα ἠπάτησεν[88]. Det är intet tvivel om att Heliodoros härvid är en »ganz spezifisch frommer Anhänger des alten Glaubens»[89] liksom därom, att daimonerna fått den onda makten såsom sitt område i allmänhet[90].

Liksom Apulejus trodde, att Sokrates stundom såg sitt δαιμόνιον, så spökade denne onde daimon till den grad i människors hjärnor, att berättelser kommo i omlopp om hur den yttre spökgestalten trädde fram i svåra stunder, förebådande personens olyckliga slut. En natt såg Brutus i halvslummer ὄψιν φοβερὰν ἀνδρὸς ἐκφύλου τὸ μέγεθος καὶ χαλεποῦ τὸ εἶδος, vilken sade: ὁ σός, ὦ Βροῦτε, δαίμων κακός. Du skall se mig vid Filippi, varefter τὸ δαιμόνιον försvann[91]. Olyckan tvang Brutus att döda sig själv vid den angivna orten. Likaledes skall hans vapenkamrat Cassius kort före sin död två gånger under sömnen sett hominem ingentis magnitudinis coloris nigri, squalidum barba et capillo demisso. Men den romerske författaren har spökets uttalande om sig på grekiska: κακοδαίμων[92]: det är tydligen berättelser, som ha sitt ursprung i grekisk föreställning om daimon, ej i romersk geniustro. Att Ganschinietz däremot anser dessa uppenbarelser vara av så utpräglad romersk natur, att han inte ens vill disputera om dem[93], får stå för hans egen räkning. — Likaså berättar Lukianos om en man, som var besatt av en daimon, vilken blev utdriven av en trollkarl: ἐγὼ (Ion) γοῦν καὶ εἶδον ἐξιόντα μέλανα καὶ καπνώδη τὴν χρόαν[94]. Besvärjelser, mystiska ord, hotelser, slag och olika medikamenter m. m. användas till att fördriva andar[95], ofta

[86] Rohde, Gr. Roman 464.
[87] Rohde 464.
[88] Heliodor 124, 26 enl. Rohde 464.
[89] Rohde 462.
[90] Rohde 464.
[91] Plut., Brutus 36, 48; Cæsar 69.
[92] Val. Max. 1, 7, 7.
[93] De Ag. 11.
[94] Philops. 15 f.
[95] Tambornino, RGVV VII: 3 (09), 77 ff.

med mäktigare makters, i synnerhet de underjordiska gudarnas hjälp.

Denna föreställning om en ond daimon vann snart insteg hos romarna. Horatius omnämner genius albus et ater[96], och Servius ansluter sig till den grekiska tankegången i sina ord: cum nascimur, duos genios sortimur: unus est, qui hortatur ad bona, alter qui depravat ad mala[97]. Å andra sidan översattes stundom romarnas tanke om en folkgrupps eller en stads genius med dess daimon: ed avlades inför flera gudar, bland dem ἐναντίον δαίμονος Καρχηδονίων[98].

Vi ha förut sett, hur flera filosofiska författare räknat de dödas själar med till daimonernas skara. Somliga kallade själarna även heroer men angåvo luftkretsen såsom deras tillhåll. Men då borde de rätteligen kallas daimoner. Redan äldre folkliga och pythagoreiska föreställningar funnos om luften eller etern såsom själars hemvist[99]. Det är förklarligt, att dessa maktväsen ovan jord ej hållas isär utan sammanblandas; stundom skiljas de kanske så, som Apulejus gör, när han talar om ursprungliga daimoner såsom människors följeslagare och andra lägre, som utgöra de dödas själar.

Men ännu vanligare var det nog att kalla själar i Hades eller i graven daimoner. Nekas kan icke, att ktoniska gudomligheter mer än andra burit titeln daimoner: devotiones och defixiones på metalltavlorna i gravar anbefallas åt Hermes ktonios, Hekate m. fl. sådana gudomligheter såsom κάτοχοι δαίμονες[1]. Så kallas också i senare tid själaskaran omkring dessa gudar, i och med det att det homeriska skuggriket ger vika för ett mera reellt innehåll i Hades. Redan Euripides säger om Herakles: μάχην συνάψας δαιμόνων τῷ κυρίῳ[2], nämligen Thanatos, vartill scholiasten ger den mycket antagliga förklaringen: ἢ τῷ τῶν νεκρῶν κοιράνῳ· φασὶ γὰρ καὶ τοὺς νεκροὺς δαίμονας. Det heter uttryckligen i en orfisk hymn om Hades:

---

[96] Epist. 2, 2, 187 ff.

[97] T. Aen. 6, 743.

[98] Polybius VII 9, 2 f.

[99] Rohde, Psyche II 161 f., 257 f.

[1] Rohde, Psyche II 88

[2] Alc. 1140.

ἔνθα νέμονται δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες[3]. Både underjordens gudar och själarna där sammanfattas tydligen under denna benämning, när den döde beder: οἳ στύγιον χῶρον ὑποναίετε δαίμονες ἐσθλοί, δέξασθ' εἰς 'Αίδην κἀμὲ τὸν οἰκτρότατον[4]. Är det här snarast fråga om gudarna, så gäller följande inskription närmast själarna: ψυχὴ δὲ ἐκ ῥεθέων πταμένη μετὰ δαίμονας ἄλλους ἤλυθε σή, ... νῦν γὰρ θειοτέρην μοῖραν ἔχεις βιότου[5]. Man give akt på orden »en mera gudomlig lott» efter döden, detta vaga uttryck om daimons högre natur. — Den dödes själ i graven eller i kroppens närhet åsyftar Chariton från Afrodisias i Mindre Asien: τίς ἐπενέγκῃ σοι χοάς, δαῖμον ἀγαθέ; — φάνηθι, δαῖμον ἀγαθέ. — ἀφοσιώσασθαι τοὺς τῆς ἀθλίας δαίμονας[6].

Såsom namn på dessa själar präglas nu ett särskilt uttryck, som ofta användes: νεκυδαίμων, framför allt vid besvärjelser av dessa andar: ἐξορκίζω σε, νεκυδαῖμον, är ett härvid vanligt uttryck, ofta i förbindelse med gudar eller makter. Belägg härför finnas särskilt från Egypten och Karthago[7]. De förut antydda besvärjesetavlorna anförtros åt underjordens makter, gudar och själar, gemensamt: dessa skola gripa in och skada eller döda besvärjarens eller hans klients motståndare[8]. De, vilka man vid sådana besvärjelser särskilt vänder sig till, äro ἄωροι, βιαιοθάνατοι och ἄποροι ταφῆς, Ἑκάτης μελαίνης δαίμονες[9]. Sådana olyckliga andar hade ingen ro utan hemsökte ofta människor och plågade dem: τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια, ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας[10]. En sådan hade besatt en gosse: ὁ δαίμων ἔλεγεν εἶναι μὲν εἴδωλον ἀνδρός, ὃς πολέμῳ ποτὲ ἀπέθανεν[11].

---

[3] Wessely, Denkschriften 1888 p. 56, 442.

[4] Ep. 624 (Rohde, Psyche II, 388).

[5] Ep. 243, 5 ff. (Rohde 393).

[6] Chariton 5, 1; 5, 7; 2, 4.

[7] BCH 12 (1888), 299; Wessely, Denkschr. 1888 (flera ställen); Boll. Sitzungsber. d. Heid. Ak. I (10), II 8.

[8] Dieterich, Kleine Schriften 514.

[9] Rohde, Psyche II, 411 ff., 424.

[10] Iosephus, Bell. Jud. 7, 6, 3.

[11] Philostratus, Vita Apoll. 3, 38.

Liksom heroiserandet av döda personer tilltog, så har samma förhållande ägt rum med seden att räkna dödas själar till daimonernas skara. Herosnamnet vill dock, trots profaneringen genom dess allmänna användning, beteckna en högre rang. Är heroens själ ej längre bunden vid kroppen och graven, bör denna såsom frigjort högre andeväsen så gott som självfallet kallas daimon. — Säkerligen har orientaliskt inflytande starkt gjort sig gällande, då det är fråga om dessa skadegörande makter [12], som tyckas så starkt tillväxa under sengrekertiden, framför allt i Östern.

Vi ha sett, att daimon under den sengrekiska tiden och i den hellenistisk-romerska kulturvärlden starkt specialiserats till att betyda ett personifierat, ja stundom individualiserat gudomligt eller halvt gudomligt väsen i god men framför allt i ond mening. Den allmänna ödesbetydelse, som ordet en tid hade, övergår alltifrån de attiska talarnas tid mer och mer till τὸ δαιμόνιον, även det ofta i förbindelse med τύχη. Detta användes nu vanligen i st. f. de gamla uttrycken τὸ θεῖον, ὁ θεός eller θεῶν τις. Liksom hos Sokrates får det ofta härvid en starkt religiös färgton, t. ex. när det heter: εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεούς, τίμα τὸ δαιμόνιον [13], eller i den delfiska inskriften från 2:a årh. f. Kr.: τὰν πᾶσάν τε σπουδὰν ποιούμενος τᾶς εἰς τὸ δαιμόνιον εὐσεβείας [14]. Men det användes ofta även i mera individuell betydelse i st. f. daimon, såsom vi sett exempel på. Särskilt förekommer det enligt Dibelius i Septuaginta i betydelse av mellanväsen [15]. I N. T. ersätter det vanligen daimon om onda andar.

E. Daimon — ängel.

Judendomen och kristendomen använde ordet ἄγγελος såsom benämning på Guds tjänsteandar. Man bör ge akt på att de ej brukade ordet daimon. De kunde det ej, likasom gre-

---

[12] Tambornino 73 f.

[13] Isocrates p. 4.

[14] BCH 20 (96), 624 r. 13 f.

[15] Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 226.

kerna ej före Filon och jude-kristligt inflytande kallat daimonerna ἄγγελοι τῶν θεῶν.

Judarna kunde ej använda daimonnamnet, därför att det dels skulle vittnat om en alltför självständig makt vid sidan om den universellt styrande guden för att kunna ingå under hans regemente, dels alltför starkt fått prägeln av något ont och mindervärdigt för att kunna brukas om hans goda tjänsteandar. T. o. m. när en grekisk gud ställes i förbindelse med Jahve, göres han till dennes ängel. I en magisk papyrus uppmanas Apollon att infinna sig, lämnande Parnassen och Delfi, och tilltalas så: ἄγγελε πρωτεύου Ζηνὸς μεγάλοιο Ἰαώ· καί σε, τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα Μιχαήλ [16].

Likaså kunde grekerna ej kalla sina daimoner änglar, såsom Heinze förmenar [17], emedan detta ord mera är i harmoni med den österländska, despotiska härskarviljan, som ligger bakom judarnas gudsuppfattning, än med den autokratiska tanke, som från början vidlådde de båda grekiska gudomsbeteckningarna, eller den dragning mot anarkism, som kännetecknade deras gudastat. Icke ens Platons förmedlare böra så nämnas, då huvudvikten ligger på deras egen strävan, egen aktivitet att nå upp till gudomen, själva hämta kraft därifrån.

Men en daimon-gud intar en särställning och står på visst sätt såsom förmedlare mellan grekisk daimon- och judisk änglaåskådning samt har på samma gång bidragit till den senares ktoniska betydelse. Det är Hermes, ἄγγελον οὐρανιώνων Ἑρμείαν κήρυκα [18], Διὸς ἄγγελε [19], ἄγγελος Φερσεφόνης [20]. Även gudinnan Iris kunde kallas så [21], liksom samma benämning sporadiskt överflyttats till Hekate men just i liknande betydelse, såsom själförande makt eller i de eleusinska gudarnas historia [22].

---

16 Parthey, Abhandl. d. Berlin. Akad. 1865, Pap. I r. 296 ff.

17 Xenokrates 113.

18 Orph. prooem. 22 f.

19 Orph. carm. 28.

20 Ep. 575, 1 (Rohde, Psyche II 388, 1).

21 Plato, Crat. p. 408 B.

22 Härom t. ex. Wilamowitz-Möllendorff i Hermes 34 (1899), 206 och Maas, Indog. Forsch. I 162 ff.

Men om vi betänka daimons mellanställning under den hellenistisk-romerska tiden, och att Hermes, daimon κατ' ἐξοχήν vid denna tiden, tillika är gudarnas angelos, så ligger tanken snubblande nära att ge daimon betydelse av angelos. Likväl har ordet kanske denna betydelse en enda gång, nämligen när Hermes i den yngre delen av hymnen till honom tilltalas θεῶν ἐριούνιε δαῖμον [23]. Det är betecknande, att det just är om honom, vi kunna läsa in denna mening. Orsaken till att det ej annars är möjligt ligger, som nämnts, i att den religiösa grundsynen hos judar och greker ej är densamma beträffande gudsuppfattningen.

Vad judendomen beträffar, så är det väl sant, att en del änglar avföllo: men då äro de ej längre Guds änglar, de tvärtom motverka honom, de bli ἄγγελοι Διαβόλου [24]. Å andra sidan talade de sengrekiska filosoferna om att de onda daimonerna utföra gudarnas bestraffningar, men det var egentligen ej såsom gudarnas sändebud: det var närmast en förklaring av det onda att tillskriva daimonerna det i st. f. gudarna. När ängla- och daimontron möttes, blev det därför välkommet för judar och kristna att ta upp daimonnamnet för de avfallna, de onda änglarna och deras efterkommande [25]. Men i den från grekiska filosofer stammande åsikten, att den apotropeiska kulten liksom myter, vilka tillskriva gudarna mänskliga lidelser och ofördelaktiga saker, gälla daimoner, hade kristna teologer dessutom en kärkommen anknytning, när de vidare gjorde hedendomens gudar till daimoner [26]. Ty dessa kunde ej förlikas med den universelle gudens regemente.

Men å andra sidan: mellanväsen voro både änglarna i egentlig mening och de sengrekiska daimonerna. De ha därför sammanförts till en grupp, först av juden Filon i hans δυνάμεις θεοῦ [27] med platonskt-stoiskt inslag: fattas daimonerna såsom δυνάμεις θεοῦ, så kunna de ju bildligt kallas

---

[23] Hom. h. t. Hermes 551.

[24] Apokal. 12, 9.

[25] Andres, Forsch. zur chr. Lit. und Dogmengesch. 12, 170 f.

[26] Jfr Heinze, Xen. 116.

[27] Andres, a. a. 163 f.

ὑπηρέται, διάκονοι θεοῦ = ἄγγελοι. Labeo och Porfyrios jämställa därför goda daimoner och änglar[28], liksom Filon säger, att de grekiska heroerna-daimonerna överhuvudtaget äro desamma som änglarna, goda eller onda, och härstamma från de dödas själar[29]. Annars skilde man dem ofta i två olika grupper, dock varandra närstående, liksom deras uppehållsorter gränsade till varandra: änglarna i etern, daimonerna i luften[30].

För folktron voro båda maktväsen, som stodo människorna nära, och användes därför utan åtskillnad i magiska papyrer, hermetiska skrifter och orakler från kristen tid. På en amulett skrives: φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ ὑπογείου καὶ παντὸς ἀγγέλου καὶ φαντάσματος ...[31]. Likasom man vände sig till δαίμονες καταχθόνιοι, kunde man i stället säga ἄγγελοι καταχθόνιοι[32]. Ordet angelos i här åsyftad inskrift är så mycket mindre att förundra sig över, som den förste, som nämnes, är Hermes, grekernas specielle ἄγγελος, även kallad ἄγγελος Φερσεφόνης[33]. Just beträffande honom se vi en tendens att likställa orden daimon och angelos, när han kallas θεῶν ἐριούνιε δαῖμον[34], tydligen den daimon, som står i gudarnas tjänst. Att i en annan mening söka efter grekisk angelosåskådning med ktonisk innebörd, såsom Dibelius[35] med visst bifall av Bousset[36] gör, torde vara resultatlöst. Men hur nära de stodo varandra i vissa fall, se vi av att både angelos och daimon äro personliga skyddsandar[37]: tanken på om de därvid voro gudomens tjänare eller ej torde icke ha trätt fram såsom egentlig olikhet i folkmedvetandet. Alltifrån Hermas' tid hade människorna en god och en ond ängel[38].

---

[28] Andres, Angelos i P. W. Suppl. III.

[29] Philo, De mundo 3.

[30] Porfyrios enl. Bousset i Arch. f. Rel.-wiss. 18, 171.

[31] Pap. Par. i Wessely, Denkschr. 36 (88), 2698 ff. (Tamborniuo 10).

[32] Wilhelm i Jahresh. d. österr. arch. Inst. in Wien 4 (01), Beibl. 18.

[33] Ovan s. 73.

[34] Hymn t. Hermes 551.

[35] Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 211—221.

[36] Arch. f. Rel.-wiss. 18 (15), 172.

[37] Mt. 18, 10; Act. 12, 15.

[38] Stuhlfauth i Arch. Stud. 1897, 3, 36.

Även såsom själens ledsagare nämnas änglarna jämte daimonerna [39].

Så nära som grekisk daimonföreställning och judisk änglatro stodo varandra, är det ej underligt, att vid dessas möte i den hellenistisk-romerska världens blandade befolkning ömsesidiga inflytelser förekommo. En blandning av judisk eller kristen och grekisk åskådning företer bonus angelus på Vincentius' gravmonument [40]: han är själens ledsagare till den andra världen. Ty såsom daimon enligt Platon kan ha denna uppgift, så föra de kristnas änglar den dödes själ till himmelen eller domen; speciellt är Michael psychopomp och præpositus paradisi [41].

Hur nära till hands låg det ej för judisk åskådning att kalla själarna själva för änglar, liksom de kallades daimoner av grekerna, när det heter om dem, som uppstå från de döda: ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν, καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες [42]. Övergången från ἰσοδαίμων till δαίμων och ἰσάγγελος eller ὡς ἄγγελος [43] till ἄγγελος förefaller ej svår för folkmedvetandet. Även denna användning av ordet angelos om döda personers själar har också, tydligen under grekiskt inflytande, förekommit, då det hos Filon heter, att de renaste själarna, som leva i etern, äro de, som grekerna kalla heroer och daimoner men Moses med den riktiga benämningen kallar änglar [44]. Såsom en förmedling till denna uppfattning kan erinras om följande inskrift: σῶμα γὰρ ἐν γαίῃ, ψυχὴ δ'εἰς οὐρανὸν εὐρὺν ἀγγελικὴ τελέθει [45].

Lika uppenbart är samma grekiska inflytande i en del kristna gravtexter på Thera och Therasia från kristendomens äldsta tid. Att förmoda, att dessa inskrifter äro hedniska [45b], finnes ingen anledning. Däremot tala många namn för att de

39 Stobæus, Ecl. 1, 984.
40 CIL VI 142.
41 Stuhlfauth 37 f.
42 Lc. 20, 36.
43 Mt. 22, 30; Mc. 12, 25.
44 Philo, De mundo 3.
45 CIG IV 8654.
45b Dibelius, Geisterwelt 215.

äro kristna[46]. Där läses antingen ἄγγελος med den dödes namn i genitiv eller ἄγγελος ensamt i nom. eller gen.[47]. På Melos står det i en inskrift: ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄγγελον[48], och i Larissa i Tessalien heter det: ἄγγελος ἀνεπίληπτος παῦσε βουλομένους διορύττιν Θερίνου τύμβον, varest ἀνεπίληπτος skall vara ἐπιτύνβιος enl. Hiller von Gærtringen[49]. Att herostanken ligger bakom[50], är uppenbart enl. nr 942: ἄνγελος Ζωσίμου. ἀφηρόισα Ρουφεῖνα τὸν ἴδιον υἱόν. Man talade stundom rentav om τοὺς ἥρωας τῶν τέκνων ἡμῶν[51]; det vanliga var dock att kalla den döde själv heros och hans själ eller följeslagare daimon på denna tid. Säkerligen har tanken på såväl den döda personens som platsens daimon spelat in, något som Hiller von Gærtringen bort antyda, då han framhåller, hur här beträffande ängelns och själens identitet eller »Sonderexistenz» »das Trennende überwiegt»[52]: tanken svävar såsom beträffande daimon mellan följeslagare och själ. Hit hör även en inskrift från Smyrna: ἀγαθάγγελος Ἡρώδου[53].

I grekiska kyrkan och nygrekisk folktro se vi tydligare, hur daimon såsom skyddsande och ktonisk makt inverkat på änglatron. I grekiska kyrkan bedes till φύλαξ ἄγγελος, varvid han kallas ἐφεστὼς τῆς ψυχῆς καὶ ζωῆς, φύλαξ καὶ σκεπαστὴς τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Man beder, att han σκεπάσῃ ἡμᾶς καὶ διαφυλάξῃ ἀπὸ πάσης ἐπηρείας τοῦ ἀντικειμένου (sc. τοῦ διαβόλου)[54]. Usener anför ett vittnesbörd från tionde årh.: ἄγγελον ἔχει τῶν πιστῶν ἕκαστος φύλακα τῆς ἰδίας ζωῆς[55]. I folktron anses särskilt ärkeängeln Michaël sänd av Gud att hämta själar. Man jämföre härmed hans tvist med djävulen angå-

---

[46] Achelis, Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1900, 87 ff.

[47] IG Ins. III 455, 933—974, 1056, 1057.

[48] IG Ins. III 1238.

[49] Klio I 227; Achelis, Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1900, 100.

[50] Achelis, Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1900, 92; Foucart, Cult des Héros 162.

[51] SIG² 893: 2:a årh. e. Kr.

[52] Thera I 181 a. 241.

[53] CIG 3257.

[54] Hatzidakis i Sitzungsber. Wien. Ak. 173 (14), 4.

[55] Götternamen 296 a. 33 (Leben des. h. Paulus iun. c. 22).

ende Moses' kropp [56]. Var han först Israels skyddsängel [57], är det möjligt, att hans skyddslingskap utsträcktes till Israels arvtagare i den grekiska världen.

F. Tyche i den hellenistisk-romerska tiden.

Vill man ha ett enda uttryck för den religiösa grundtonen under hellenismens och de romerska kejsarnas tid, så erbjuder sig ett kort men betecknande sådant i ordet Tyche. Det är ett ord av irreligiöst ursprung och således ett lämpligt samlingsord för en irreligiös tid. Tyche kan alltjämt uppträda vid sidan av gudarna eller daimonerna, tillsammans med theos eller daimon eller, som det nu ofta heter, daimonion men också ensamt: alltsammans en sammanfattning av den högsta makten eller makterna, varifrån skickelserna komma. Men gudarna skötos mer och mer åt sidan. Med stadstaternas försvinnande eller tillbakaträngande efter Alexander den store var det, som om gudarna ej kunde följa med vid statens utvidgningsprocess. Det behövdes ett mera omfattande begrepp, det blev τύχη [58].

Tyche blev den enhetliga makt, från vilken skickelserna kommo [59]. Men tidens osäkerhet, oron och de ständiga, hastiga förändringarna i de yttre förhållandena tryckte sin prägel på den bild, man gjorde sig av densamma. Detta ord betecknade vanligtvis det nyckfulla och oberäkneliga, det irrationella, som man ej begrep, och varöver man ej var herre. Egentligen är det ofta rentav ett namn för vår okunnighet, som Polybios säger [60]: ὧν μὲν νὴ Δί' ἀδύνατον ἢ δυσχερὲς τὰς αἰτίας καταλαβεῖν ἄνθρωπον ὄντα, περὶ τούτων ἴσως ἄν τις ἀπορῶν ἐπὶ τὸν θεὸν τὴν ἀναφορὰν ποιοῖτο καὶ τὴν τύχην [61]. T. o. m. tänkare och vetenskapsmän, som äro benägna att överallt blott söka efter orsaker, tala om tyche såsom ett sammanfattnings-

[56] Judas br. 9.
[57] Stuhlfauth 28.
[58] Drachmann i Festskrift, Köb. 1919, 70.
[59] M. Nilsson, Gr. rel. 325.
[60] Shorey i Class. Philology 16 (21), 282.
[61] Polybius 37, 9 enl. Brinkmann, Questionum 11 f.

namn för resultatet av omfattande mänskligt handlande, liksom för att påvisa resultanten av de många samverkande komponenterna. Romarnas världserövring och deras hegemoni bero enl. Polybios ej på Tyche utan på »Roman character and Roman institutions», men retoriskt talar han om Tyche »as reducing all things to unity» [62].

Vi tänka och tala ofta på samma sätt, t. o. m. lärdomens representanter. Här blott ett exempel från vår tid och analogt med Polybios' resonemang om romarna. »Dr Weizmann och engelsmännen ha givit handlingskraften, den politiska realismen, förmågan att utnyttja situationen — man är frestad att säga: den engelska turen. Ty att ha lycka är också en talang; turen har en magisk dragningskraft mot dem, som förstå att begagna den [63].

Framför allt var det beträffande två slags tillstånd, till vilka man angav Tyche vara orsaken. Det ena var, när ett övermått av lycka, till synes oförtjänt, tillföll någon, såsom när hon angavs snärja städerna i sitt nät åt den athenske befälhavaren Timotheos, medan han sov [64]. Det andra var, när sorgliga, olyckliga och grymma händelser inträffade, enligt Menanders ord: ὅταν τις ἡμῶν ἀμέριμνον ἔχῃ τὸν βίον, | οὐκ ἐπικαλεῖται τὴν τύχην εὐδαιμονῶν· | ὅταν δὲ λύπαις περιπέσῃ καὶ πράγμασιν, | εὐθὺς προσάπτει τῇ τύχῃ τὴν αἰτίαν [65]. Hon är således icke blott ἀγαθὴ τύχη, som hon ofta kallas, utan ännu vanligare är hon den blinda slumpen, som leker med människorna, likgiltig för rätt och orätt, liksom daimon korsande alla beräkningar; ja såsom denne kallas hon κακή [66], πονηρά [67], χαλεπὴ [68] τύχη och får titeln daimon eller daimonion samt sönderfaller till en mångfald: αἱ τύχαι, τύχη τις [69].

---

[62] Shorey i Class. Phil. 16 (21), 282.

[63] Böök, Fredrik, Zionismens framtid i Svenska Dagbladet nr 191, 18 juli 1925.

[64] Plut., Vitæ 454 B f.

[65] Men., Mein. Com. IV 239 fr. 20.

[66] Trag. fr. adesp. 92 Nauck².

[67] Libanios enl. Malzacher, Tyche bei Lib. 42.

[68] Dem., ἐπιτάφ. 21, p. 1395.

[69] Heliodor enl. Rohde, Gr. Roman 464 f.

Gudarnas avund överföres helt och hållet på henne: τοῖς μεγάλοις εὐτυχήμασιν φθονεῖν πέφυκεν ἡ τύχη [70]. Där förut gudarna eller daimon ingripit, där insättes nu ofta Tyche i stället. Det är mestadels svårt att på de olika ställena avgöra, om det betyder slump, öde el. d. eller det är namn på en gudinna: huvudvikten ligger därpå, att en irrationell maktfaktor har skjutit in i händelseförloppet. Plinius d. ä. säger, att man såsom ett mellanting mellan tron på en gudomlig försyn och förnekandet därav har uppfunnit en annan gudomlig makt, Fortuna, som prisas och tadlas överallt och av alla. Hon är flyktig, blind och osäker. Man har gjort tillfället till gud [71]. Καιρός och Αὐτοματία äro besläktade personifikationer från tiden. Ja ofta förekommer Tyche. Enskilda personer prisas som lyckans gunstlingar, man undrade, om det var duglighet eller lycka, som var det avgörande vid framgången, man skrev böcker om henne, hon uppträder i komedien, men framför allt i kejsartidens romaner spelar hennes ingripande en avgörande roll. Som svar på frågan: τί ῥωμαλεώτατον; får man: τύχη [72].

Tyche har tydligen utvecklats i analogi med daimon. Men under det att daimon antingen stämplats såsom ond eller mer eller mindre förbundits med själslivet och blivit mellanväsen mellan gud och människa eller jord, är denna utveckling, fastän den ej saknas beträffande Tyche, ej den huvudsakliga. Hon blev framför allt orters, städers och länders skyddsgudinna, i det att hon antingen trädde in i äldre gudomligheters ställe och övertog deras attributer, t. ex. Athenas eller Isis' eller Atargatis', eller också blev hon allmän stadsgudinna, mera från synpunkten av personifikation och inbegrepp av stadens blomstring och ekonomiska utveckling än såsom en egentligt religiös skapelse. Såsom sådan och såsom allmän lyckogudinna, desslikes också eller snarare ännu mer såsom representant för lyckan i hus och hem heter hon ofta Ἀγαθὴ Τύχη och får stundom verklig kult, såsom framgår av präster, altaren, offer och tempel till den Goda tyche eller stadens Tyche

---

70 Plut., Consol. ad Apoll. 6.

71 Drachmann a. a. 71.

72 Plut., Sap. conv. 8, 153.

eller stadens Goda tyche[73]. Såsom mäktig gudinna bör man t. o. m. tro καὶ τῇ Τύχῃ κεῖσθαι ἐν οὐρανῷ θρόνον, εἰ καὶ μὴ ἐν τοῖς δώδεκα θεοῖς ἠρίθμηται[74]. Hur hon anslutits till huvudgudarna, kan man se av en marmortavla i Athen, vilken en man ἀνέθηκε τοῖς Δώδεκα θεοῖς καὶ τῆι Ἀγαθῆι Τύχηι[75]. Det heter t. o. m.: πάντων τύραννος ἡ Τύχη'στι τῶν θεῶν[76]. »Men allt detta är svaga ansatser, som icke kunna dölja, att Tyche ej är annat än — — — en uppenbart irreligiös föreställning, som den döende grekiska religionen ej orkade omsmälta och insmälta i sina former, som den gjort med Moira[77]». »A l'état de force universelle, Nature inconsciente ou volonté sans frein, elle décourage toute sollicitation — — —. Tyché représente toujours un mélange indécis de fatalité et de caprice qui déconcerte ses adorateurs»[78].

Men även såsom personlig skyddsgudomlighet uppträder hon och tränger därvid in på daimons område. Vad Demosthenes yttrat om sin och andras τύχη såsom deras livs yttre gestaltning och resultat, dock under bilden av att han τοιαύτῃ συμβεβίωκε τύχῃ, det kunde lätt i folkmedvetandet övergå till en verklig personlig skyddsmakt, icke blott vara en gemensam sådan: ἡ νέμουσ' ἡμῶν ἑκάστῳ τὴν κατ' ἀξίαν Τύχη (μερίδα)[79]. Persiskt och semitiskt inflytande tyckes härvid gjort sig gällande, då det i synnerhet är i områden, lydande under Persien och Selevkiderriket, man möter denna utveckling. I stället för perserkonungens daimon talar man nu om hans tyche: ὁ δῆμος τύχῃ ἐπιφανεῖ βασιλέως[80]. Liksom denna inskription i Mylasa i 4:e årh. gäller perserkonungens högre av Ahura Mazda förlänade natur, Hvarenô, så avser eden till konung Seleukos II i Syrien hans kungliga gudom: ed avlägges vid en mängd gudar och vid τὴν τοῦ βασιλέως Σελεύκου τύχην[81]. I

[73] SIG² 620, 397; CIA II 162.
[74] Libanius, Or. 25, 13:
[75] SIG² 755.
[76] Stob., Ecl. 1, 6, 16 = Tr. fr. adesp. 426 Nauck (1856).
[77] M. Nilsson, Gr. rel. 326.
[78] Bouché-Leclercq i Revue de l'hist. des rel. 23, 306.
[79] Tr. fr. adesp. 505 Nauck².
[80] CIG 2693 b.
[81] CIG 3137, 61 (Lydien).

Syrien och Mindre Asien synes Tychekulten särskilt varit utbredd. Ännu ett par vittnesbörd: τύχην βασιλέως καὶ Μῆνα Φαρνάκου [82], och i 1:a årh. f. Kr. kallar sig Antiochus I i Kommagene rent av den nya Tyche [83], liksom Gad t. o. m. vid framställning i manlig gestalt kallas Tyche, ej Agathos daimon [84]. Gad och Meni äro gamla västsemitiska lycko- och ödesgudomligheter (Jes. 65, 11), som även tilldelats orter och personer [85].

Men även i det egentliga Grekland talade man om personers tyche; kanske finnes det första och tydligaste vittnesbördet därom hos komikern Filemon under 3:e årh., som talar om flera τύχαι och påstår, att en sådan förenas med våra kroppar, då vi födas: νῦν δ'οἶδ' ἀκριβῶς τὴν τύχην ὡς οὐ μία, | οὐδ' ἔστι πρώην, ἀλλὰ μετὰ τῶν σωμάτων | ἡμῶν, ὅταν γιγνώμεθ', εὐθὺς χ'ἡ τύχη | προσγίγνεθ' ἡμίν, συγγενὴς τῷ σώματι· | κ'οὐκ ἔστιν ἕτερον παρ' ἑτέρου λαβεῖν τύχην [86].

Då Tyche var så nära förbunden med det yttre livets växlingar, torde det ha varit svårt att härvid göra henne till en alltigenom god gudinna. Libanios har försökt sig på problemet att med tydliga förebilder från den av Homeros skildrade skyddsgudinnan Athena och från Aelius Aristides' skyddsgud Asklepios göra henne till den goda skyddsgudinnan utan att dock helt lyckas [87]. Ty fastän han annars så tydligt talar om en skyddsgudinna, står man dock något frågande inför vad han menar, när han ställer sitt liv gent emot motståndarens och därvid drar följande slutsats: ταῦτά ἐστιν ἡμῶν ἑκατέρῳ ἡ χρηστὴ καὶ πονηρὰ τύχη [88]. Det synes även i detta fall ha stannat vid starka ansatser: daimon hade för stor makt, och tyche var ett begrepp, svårt att komma till rätta med.

Ett bevis på huru olika anseende dessa båda hade även i mycket sen grekisk åskådning, lämnar oss Proklos: λέγεται

---

82 Strabo 12, p. 557 c.

83 Kornemann i Klio I (1901), 91.

84 Cumont, Gad i P. W. Realencycl.

85 Baethgen, Beiträge zur sem. Rel. 76 ff.; Mordtmann i Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellschaft 31 (77), 99 ff.

86 Philemon, Mein., Com. Gr. fragm. IV 6.

87 Malzacher, Die Tyche bei Libanios 54 ff.

88 Libanius 11, 31 f.

τοίνυν ὁ μὲν δαίμων ἑκάστου τις ἴδιος, ἡ δὲ τύχη κυβερνῶσα τὸν ἑκάστου βίον. ἀλλ' ὅτι μὲν ὁ δαίμων εἷς ἐστι τῶν παρὰ τοῖς θεολόγοις ἀγγελικῶν δαιμόνων ὀνομαζομένων, εἴρηταί μοι καὶ πρότερον. διὸ καὶ ὁ προφήτης αὐτὸν ἐφίστησιν, ὃν ἄγγελον ὄντα ἀπεδείκνυμεν. τὴν δὲ τύχην ταύτην θεὸν μὲν εἰπεῖν οὐκ ἀληθές, τῷ δαίμονι σύστοιχον οὖσαν, δαιμονίαν δὲ πάντως, ἀντιδιαιρεῖσθαι δὲ πρὸς τὸν δαίμονα, καθ' ὅσον ὁ μὲν τὰς ἔνδον ἡμῶν ἐπιτροπεύει κινήσεις, ἡ δὲ τὰς εἰς τὸ ἔξω προϊούσας [89]. Daimons starkare anknytning till själslivet och namnets djupare religiösa klang gav honom övertaget över det tankekomplex, som närmast hör till de yttre, obegripliga skickelsernas gåtor och meningslöshet, åtminstone hos den mera bildade allmänheten. Det är således ej riktigt, att daimons verksamhet enl. Proklos blott sträcker sig till de yttre livsförhållandena [90].

Liksom beträffande daimon möter oss dock även den uppfattningen, som förlägger τύχη i människans inre och låter denna sammanfalla med hennes själsliv eller hennes person, när det t. ex. heter: ἐάν σου τῆι τύχη δόξη [91] eller: visa sig tacksam τῇ τύχῃ σου [92].

Denna orientalisk-grekiska tro på personers och städers skyddsgudomligheter möter romersk geniusåskådning, varvid romarna antingen bibehålla genius eller översätta med fortuna. — Den klyvning av skyddsanden efter människans kön, vilken förefinnes hos romarnas genius och juno, ligger ju nära till hands att förutsätta i de grekiska uttrycken daimon och tyche. Att den också verkligen förefanns [93], torde dock ej kunna ådagaläggas med bevis.

Sammanfattning.

Vid en hopsummering och kort sammanfattning av det föregående blir resultatet alltså följande. Det osöndrade makt-

---

[89] Proclus in rempubl. 619 b, c; ed. Kroll II 298.

[90] Hopfner, Greich.-äg. Offenbarungszauber I § 126.

[91] Gr. Pap. in Mus. zu Leiden I nr 41 I 5.

[92] Catal. of. Gr. pap. in J. Rylands libr. II 114, 32.

[93] Preller-Robert, Gr. Mythologie[4] I 542.

begrepp, som i många religioner framträder såsom en supranormal egenskap hos personer och föremål och i den vetenskapliga litteraturen är mest bekant under namnet mana, uppträder också i Greklands äldsta religion men ej såsom helhet och med ett allomfattande namn utan så till vida differentierat, som daimon är den tillfälliga yttringen av detsamma. På så sätt griper denna in i människornas liv enligt litteraturens vittnesbörd, men detta ord torde också av menige man ha använts om oförstådda kraftverkningar i naturen. De speciella maktväsendena, de antropomorfa gudarna, skalders och konstnärers skapelser, kunna tillfälligtvis såsom innehavare av makt i Greklands hela historia bära detta namn. Men den karaktäristiska betydelsen av daimon är ej denna.

Grekernas på det enskilda momentet riktade sinne, starkt behärskat av stundens stämningsläge och därför lätt ryckt med av den oförstådda känslans böljeslag, har länge nöjt sig med denna så att säga funktionella daimon. Men denna får snart en skarpare markerad betydelse. Dels utifrån döden såsom daimons slutliga ingripande i människolivet och med tillbakablick därifrån, dels från ett iakttagande av daimons långvariga inflytande, varvid särskilt tragöderna torde verkat stimulerande på uppfattningen, har ödesbetydelsen uppstått, än i mera generaliserande betydelse i riktning mot ett allomfattande öde vid sidan av och delvis undanträngande Zeus och Moira, än i individualiserande riktning mot daimon i människan, mer eller mindre uppgående i själslivet och utvecklad under filosofisk inflytelse.

Å andra sidan har daimons ingripande på enskilda punkter, med de personliga gudarna som förebilder, lett till dess sönderfallande i en kollektiv skara maktväsen, »andar», som efter sina verkningar kunna kvalificeras i det oändliga men huvudsakligen fördelats på de två grupperna: onda och goda. Daimons förmenta ingripande, när det är fråga om störningar i människors själsliv, samt tron på de döda själarnas makt och betydelse i analogi med daimonernas verksamhet ha lett till att skaran av både onda och goda daimoner ökats med dödas själar, vilka under hellenismens tid få allt större

utrymme i daimonernas skara. Daimons ingripande i människolivet har vidare lett till tron på personliga följeslagare, såväl onda som goda, antingen i folktrons realistiska form, en art av de otaliga andeväsen, varmed den uppfyllde världen, eller i spiritualiserad mening såsom ett uttryck för kravet på personlig religion och människolivets värde, grundat på det gudomliga förnuftets herradöme i människan.

De personliga gudarnas höjande över denna världen och deras oförmåga att anpassa sig efter nya tidsförhållanden hade vidare till följd, att de ständigt ingripande daimonerna, i sig inneslutande även folkets lägre gudomligheter och heroer, blevo de verkliga gudarna.

Nu var daimon ursprungligen i etiskt avseende indifferent samt verksam makt, d. v. s. uppgick i maktfunktionen. Gudarna sände ursprungligen både gott och ont, än mer: de voro själva ej sedligt felfria. I och med sedlighetens utveckling sökte man att frita dem från det onda, som vidlådde dem. Detta sköt man mer och mer över på daimonerna, ja, man räknade en del gudar till daimoner även i sämre mening. Daimonernas onda karaktär ökades genom österländskt inflytande.

När filosoferna vidare drogo in folkens gudar i tanken att vara gudomens tjänare och människornas ledare och alltså gjorde dem till mellanväsen, kom den ofullkomlighet och ofta onda karaktär, som vidlådde daimonnamnet, lätt även gudarna i allmänhet till del: deras daimonisering gör, att de redan äro på väg mot den daimonism, som slutgiltigt påstämplades dem av kristendomen: de blevo onda makter. Lika obestämt som daimonnamnet är från början, lika obestämd men mera kaosartad blir dess betydelse till slut: något av dess bästa traditioner räddas under förbund med judisk-kristlig änglatro genom att ställas in under den ene, gode gudens herravälde.

Under den grekiska kulturens höjdpunkt uppträder en besläktad maktfaktor men av ännu lägre och mera irreligiös art: tyche. Båda slås ofta samman till den enhetliga makt, av vilken allt beror. Än skilda, än förbundna bli de lösensord för allt, som sker, i stort och smått, i världens, statens, stadens, samfundets, familjens och den enskildes liv, stundom med reli-

giös prägel men mestadels av halvt eller helt profan natur. Den grekiska religionen mynnar alltså i stort sett ut dels i gudavärldens daimonisering, vilket praktiskt taget blir vidskepelse och magi, dels i religionens profanering till en irreligiös slump- och ödestro.

II.

AGATHOS DAIMON

1. Agathos daimon i den grekiska kulturvärlden.

A. Agathos daimon såsom lyckogudomlighet i hemmet (måltidsgud, vingud, rikedomsgud).

Den uppgiften föreligger nu att mot bakgrunden och med belysning av den här givna framställningen av daimonföreställningens innebörd och utveckling söka klarlägga de mycket omstridda vittnesbörden om guden Agathos daimon[1].

De äldsta vittnesbörden i litteraturen finna vi hos Aristofanes, utförligast i hans skådespel Ryttarna. Där talas om att dricka ἄκρατον οἶνον Ἀγαθοῦ δαίμονος [2], liksom Theopompos uttrycker sig på samma sätt: ἐκπιοῦσ' ἄκρατον Ἀγ. δαίμονος [3]. Längre fram låter Aristofanes Demosthenes säga: ἄκρατον ἐγκάναξόν μοι πολὺν σπονδήν. Nikias svarar: λαβὲ δὴ καὶ σπεῖσον Ἀγ. δαίμονος, vartill Demosthenes säger: ἕλχ' ἕλκε τὴν τοῦ δαίμονος τοῦ Πραμνίου. | ὦ Δαῖμον ἀγαθέ, σὸν τὸ βούλευμ', οὐκ ἐμόν [4]. Hela scenen är starkt parodierande. Dryckeslaget, vinet är huvudsaken. Också ändras den Gode daimon till en utsökt vinsorts gudomlighet. Vinet skall ge inspiration, bringa räddning i olyckan. Här möter oss samma stämning, som Euripides ger uttryck åt: ὅταν γὰρ ὁ θεὸς (vinet) εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, | λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ [5]. Om den lycka och glädje, som vinet medför, är det också fråga om, när det heter: μηδέποτε πίοιμ' ἄκρατον μισθὸν Ἀγ. δαίμονος [6].

---

[1] I det följande ofta beteckningen A.
[2] Equ. 85.
[3] Theop. fr. 40, 41 (I 744 Kock); Athen. 485, c, f.
[4] Equ. 105 ff.
[5] Bacch. 293 f.
[6] Aristoph., Wespæ 525.

Att ett av kommentatorerna mycket behandlat ställe i Freden bör förstås i analogi härmed, torde sammanhanget ge vid handen. Det gäller att dra fram i ljuset fredsgudinnan, som gömt sig undan i en djup håla. Alla uppmanas att komma med spadar, hävstänger och tåg: νῦν γὰρ ἡμῖν ἁρπάσαι πάρεστιν 'Αγ. δαίμονος [7] (sc. ἄκρατον οἶνον el. d.; jfr scholion sid. 91). Att denna supplering av det ganska svårtydda stället är den naturligaste gent emot andra förklaringar och ändringsförsök av texten, framgår, utom av de förut nämnda ställena, även av några verser strax efteråt med innehåll att εἰς τὸ φῶς ἀνελκύσαι | τὴν θεῶν πασῶν μεγίστην καὶ φιλαμπελωτάτην [8]: fredens största välsignelse ligger i vinets gudagåva, vill skalden säga. Däri ligger lyckan, såsom ett scholion förklarar tanken: ἀντὶ τοῦ νῦν γάρ ἐστιν ἡμῖν ὑπὲρ ἀγαθῆς τύχης καμεῖν καὶ ἁρπάσαι τὴν Εἰρήνην: Eirene medför den lycka, som består i vinets njutande. På ett annat ställe säger Aristofanes också: εἰρήνης ῥοφήσεις τρύβλιον [9]. Att vindryckens dyrkare förbundo tanken på lyckan med njutningen av det oblandade vinets bägare, är väl knappast märkvärdigare, än att orfikerna tänkte sig det kommande livets salighet som ett dryckeslag [10].

Det för denna undersökning icke minst betydelsefulla ligger däri, att på det först nämnda stället hos Aristofanes talas om ett offer av oblandat vin till A. Beträffande det korta uttryckssätt, som Aristofanes här betjänar sig av: σπεῖσον 'Αγ. δαίμονος, kan erinras om att det en gång säges på samma sätt om Zeus soters offer: μάλ' ἀνδρικὴν τῶν θηρικλείων — ἐπικαλούμενοι εἷλκον Διὸς σωτῆρος [11].

I överensstämmelse med Aristofanes' sed att gärna behandla folklig religiositet torde vi även här kunna förutsätta en dylik kultsed såsom utgångspunkt för hans uttryckssätt. Den nämnes ofta i litteraturen: τῆς τοῦ 'Αγ. δαίμονος κράσεως μνημονεύει (Nikostratos), ἧς καὶ σχεδὸν πάντες οἱ τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας ποιηταί. Av det citat, som Athenaios härvid ger av

[7] Pax 300.
[8] 307 f.
[9] Ach. 278.
[10] Nilsson, Gr. rel. 247.
[11] Eubul. 56 (II 183 Kock); Athen. 471 d-e.

Nikostratos, erfara vi, när denna bägare tömdes: ἀλλ' ἐγχέασα θᾶττον 'Αγ. δαίμονος | ἀπενεγκάτω μοι τὴν τράπεζαν ἐκποδών. | ἱκανῶς κεχόρτασμαι γάρ. 'Αγ. δαίμονος | δέχομαι. λαβοῦσ' ἀπένεγκε ταύτην ἐκποδῶν [12]. Det var vid slutet av måltiden, innan eller när bordet borttogs: τὸν ἄκρατον, φησίν (Theofrastos), οἶνον τὸν ἐπὶ τῷ δείπνῳ διδόμενον, ὅν δὴ λέγουσιν 'Αγ. δαίμονος εἶναι πρόποσιν ... [13]. Förebrående säger därför Erifos: ἐκπεπήδηκας πρὶν 'Αγ. πρῶτον δαίμονος λαβεῖν, πρὶν Διὸς σωτῆρος [14]. Också lyder ett scholion till Aristofanes: ἔθος δὲ ἦν, ὁπότε μέλλοι ἡ τράπεζα αἴρεσθαι, 'Αγ. δαίμονος ἐπιρροφεῖν, ὡς Θεόπομπός φησιν [15], och ett annat dylikt: φασὶ γάρ, ὅτι δειπνήσαντες μὲν ἐπερρόφουν 'Αγ. δαίμονος, ἀπαλλάττεσθαι δὲ μέλλοντες ἔπινον Διὸς σωτῆρος. ὡσεὶ ἔλεγε, νῦν γὰρ σπεῖσαι ἢ πιεῖν πάρεστιν ἡμῖν 'Αγ. δαίμονος πόμα [16]. Detsamma säger ytterligare ett tredje: αἰρομένης τῆς τραπέζης μετὰ τὸ δεῖπνον ἄκρατον περιεφέρετο καὶ ἐκαλεῖτο 'Αγ. δαίμονος [17], varemot en mycket sen författare, Eustathios, på ett ställe förlägger seden efter bordens borttagande: ἦν τι ποτήριον, ὡς ἱστορεῖ Αἴλιος Διονύσιος, 'Αγαθοῦ δαίμονος λεγόμενον, τὸ μετὰ ἄρσιν τραπεζῶν προφερόμενον ... 'Αγαθὸς δαίμων, ᾧ μετὰ ἄρσιν τραπεζῶν ἔπινον [18]; jfr ock Polux nedan s. 92. Enl. ett annat ord av Eustathios sker det däremot förut [19].

Det är i föregående citat frågan om övergången från den egentliga måltiden till påbörjandet av förtäring av frukter och vin, varvid handtvagning ägde rum. Därvid förekom stundom en särskild bägare, μετανιπτρὶς Ὑγιείας, stundom förlades måltidsbägaren dit: τράπεζα φυστημινεὶς [20] ἀλλὰ μὴν Δαίμονος | ἀγαθοῦ μετάνιπτρον ἐντραγεῖν, σπονδή, κρότος [21], stundom denna och första blandningsbägaren vid symposiet tillsammanslagna [22].

---

[12] Athen. 693 b.
[13] Athen. 693 c.
[14] = föreg.
[15] T. Wespæ 525 (523); FHG I 333, Theop. 343.
[16] T. Pax 300.
[17] T. Equ. 85.
[18] T. Hom. Od., p. 1471, 32 ff.
[19] T. Hom. Od., p. 1525, 60 (nedan s. 95).
[20] Osäkert ord.
[21] Antiphanes fr. 137 (II 68 Kock); Athen. 486 f., 487 b.
[22] Diphilus 69 (II 564 Kock); Athen. 487 a. (Nedan sid. 94).

Av det föregående få vi intrycket av en religiös ceremoni, som ägde rum i hemmet vid måltidens slut eller vid övergången till symposiet. Härvid nämnes A. såsom den gud, vilken ceremonien gällde. Han förekommer ofta tillsammans med andra gudar. Ett visserligen sent men frappant exempel finnes: (metaniptrisbägaren) ἦν δὲ καὶ Ὑγιείᾳ ἱερά, ὥσπερ καὶ Διὸς σωτῆρος κρατὴρ ἱερὸς ἦν. Ἀγ. δὲ δαίμονος, ὁ μετὰ τὰς τραπέζας ἄκρατος. καὶ Ἑρμῆς, ἡ τελευταία πόσις [23].

Man har velat göra gällande, att A., som nämnes här, ej är någon gud utan en lyckoformel, som längre fram genom missförstånd blivit en gud [24]. Såsom bevis härför har framhållits, att det i de nämnda citaten ej är fråga om något offer, av följande skäl: 1) ingen libation förekommer; 2) vinet är oblandat; 3) deltagarna äro ej bekransade; 4) ingen flöjtblåsare förekommer, 5) ej heller någon åkallan eller bön [25].

Häremot må anföras, att Aristofanes i sin visserligen parodierande skildring uttryckligen nämner, att det är fråga om σπένδειν [26]. Likaså använder Antifanes ordet σπονδή (sid. 91) för att nu ej nämna det sena scholiet till Aristofanes (sid. 91).

Ur denna religiösa ceremoni har tydligen vidare ett offer vid anthesteriefesten uppkommit, varom Plutarch berättar följande: τοῦ νέου οἴνου Ἀθήνησι μὲν ἑνδεκάτῃ μηνὸς κατάρχονται, Πιθοίγια τὴν ἡμέραν καλοῦντες· καὶ πάλαι γε, ὡς ἔοικεν, εὔχοντο, τοῦ οἴνου, πρὶν ἢ πιεῖν, ἀποσπένδοντες, ἀβλαβῆ καὶ σωτήριον αὐτοῖς τοῦ φαρμάκου τὴν χρῆσιν γενέσθαι. παρ' ἡμῖν δὲ ὁ μὲν μὴν καλεῖται Προστατήριος· ἕκτῃ δ'ἱσταμένου νομίζεται θύσαντας Ἀγαθῷ δαίμονι γεύεσθαι τοῦ οἴνου μετὰ ζέφυρον· οὗτος γὰρ μάλιστα τῶν ἀνέμων ἐξίστησι καὶ κινεῖ τὸν οἶνον· καὶ ὁ τοῦτον διαφυγὼν ἤδη δοκεῖ παραμένειν βέβαιος. ἔθυσεν οὖν ὁ πατήρ, ὥσπερ εἰώθει, τὴν θυσίαν, καὶ μετὰ τὸ δεῖπνον ἐπαινομένου τοῦ οἴνου — — — [27]. Den dag, som athenarna kallade Pithoigia, fick därför i Boiotien namnet Ἀγαθοῦ δαίμονος [28].

---

[23] Pollux 6, 100.
[24] Gansz., De Ag. 27 f.
[25] Gansz., De Ag. 24 f.
[26] Equ. 106.
[27] Plut., Quest. symp. 3, 7, 1; p. 655 e, f.
[28] = föreg. 8, 10, 3; p. 735 e.

I Chaironeia i Boiotien sättes alltså även detta vininvigningsoffer i förbindelse med måltiden, varifrån A. så småningom fått sitt offer även vid denna fest. Att däremot påstå, att guden vuxit fram ur denna fest, vare sig för att avskaffa tabu eller för att öka och säkerställa vinet[29], därför finnas inga bevis[30]. Måltidsceremonien är huvudsaken. Från denna måste vi utgå, om vi vilja söka gudens ursprung.

Vad beviskraft, som ligger i att vinet är oblandat, framgår av att just därför andra författare göra guden till ktonisk. Och Filochoros säger, att man προσφέρεσθαι μετὰ τὰ σιτία (σῖτα) ἄκρατον μόνον· ὅσον γεύσασθαι, δεῖγμα τῆς δυνάμεως τοῦ Ἀγαθοῦ θεοῦ[31], varvid troligen närmast syftas på Dionysos, vilken dock här svårligen kan skiljas från A. (se nedan sid. 96 f.). I samband med fragm. 19 heter det: ὅτι δὲ δοθείσης τῆς τοῦ Ἀγ. δαίμονος κράσεως ἔθος ἦν βαστάζεσθαι τὰς τραπέζας, ἔδειξεν διὰ τῆς αὐτοῦ ἀσεβείας ὁ Σικελιώτης Διονύσιος. τῷ γὰρ Ἀσκληπιῷ ἐν ταῖς Συρακούσαις ἀνακειμένης τραπέζης χρυσῆς προπιὼν αὐτῷ ἄκρατον Ἀγ. δαίμονος ἐκέλευσεν βασταχθῆναι τὴν τράπεζαν[32]. Aelianus, som återger samma händelse, nämner i st. f. Asklepios Apollon, Ἀγ. δαίμονος τῷ θεῷ διδόντας πρόποσιν[33]. Hos Ps.-Aristoteles återges händelsen sålunda: Διονύσιος τὰ ἱερὰ περιπορευόμενος εἰ μὲν τράπεζαν ἴδοι παρακειμένην χρυσῆν ἢ ἀργυρᾶν, Ἀγ. δαίμονος κελεύσας ἐγχέαι ἐκέλευσεν ἀφαιρεῖν[34].

Alla citaten ge vid handen, att vi ha framför oss en i det gamla Grekland förekommande alldaglig religiös ceremoni. Men att den icke blott gällde en gud, utan att denne därvid även var föremål för en hyllning, framgår av fortsättningen av det förut nämnda citatet från Theofrastos: ὀλίγον τε προσφέρουσιν, ὥσπερ ἀναμιμνήσκοντες μόνον τῇ γεύσει τὴν ἰσχὺν αὐτοῦ καὶ τὴν τοῦ θεοῦ δωρεάν, καὶ μετὰ τὴν πλήρωσιν διδόασιν, ὅπως ἐλάχιστον ᾖ τὸ πινόμενον· καὶ τρίτον προσκυνήσαντες λαμβάνουσιν ἀπὸ τῆς τραπέζης, (καὶ) ὥσπερ ἱκετείαν τινὰ ποιούμενοι τοῦ θεοῦ μηδὲν ἀσχη-

29 Harrison, Themis 276 ff.
30 Farnell, Archiv f. Religionswiss. 17 (14), 22 ff.
31 FHG I 387, fr. 18 och 19; Athen. 38 d och 693 d, e.
32 Athen. 693 = Eustathius t. Hom. Od. 1525, 60 f.
33 Varia hist. 1, 20.
34 Oeconom. 2, 41, p. 1353 b.

μονεῖν μηδ' ἔχειν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν τοῦ πότου τούτου καὶ λαμβάνειν ἐξ αὐτοῦ τὰ καλὰ καὶ χρήσιμα [35]. Även Theofrastos lägger huvudvikten på människors förhållande till drycken.

Vad slutligen beträffar offrets yttre gestaltning, må framhållas, att vi ej med säkerhet kunna draga några slutsatser angående förekomsten av sång, flöjtspel och bekransning vid denna ceremoni: man bygger vid förnekandet av förekomsten härav väsentligen på det föga vägande beviset ex silentio [36]. För övrigt torde dessa saker knappast ha varit ett nödvändigt tillbehör vid den dagliga måltidsceremonien [37]: »Dass Gesang und Flötenspiel fehlen, spricht doch nicht gegen eine Libation» [38]. Dessutom må härvid erinras om vad Deubner framhåller härom: å ena sidan sjöngs redan i 7:e årh. f. Kr. paianen redan under måltiden i Sparta; å andra sidan behöver ej varje offer ha en paian. Det sällsamma tretalet (av hyllningsbägare) har uppkommit senare [39]. Lovsången kan alltså ha förskjutits till den senare, festligare delen av måltiden och sjungits efter alla offren: μετὰ δὲ τὸ δεῖπνον σπονδὰς ἐποιοῦντο . . ., ἀπὸ δὲ τῶν σπονδῶν παιὰν ᾄδεται [40].

Vi ha här snarare en religiös ceremoni av enklaste slag än ett med de många tillbehören åtföljt högtidligt offer. Men det återstår det oaktat att bevisa, varför en sådan religiös ceremoni ej skulle gälla en gud, likaväl som de övriga dryckesceremonierna vid måltid eller symposion gällde Hygieia, Zeus soter och andra gudar! Ej göres någon skillnad alls mellan denne och andra gudar. Man beder t. ex. om A:s, Zeus soters eller Hygieias bägare [41]. Ja, en och samma dryck, som egentligen var en hyllning till Hygieia, kunde tillägnas även de båda andra: Ἀρχίλοχε, δέξαι τήνδε τὴν μετανιπτρίδα | μεστὴν Διὸς σωτῆρος, Ἀγ. δαίμονος [42]. Men vanligen äro de

---

[35] Athen. 693 c, d. Jämför ovan Plutarch, Mor. 655 e.
[36] Kircher, RGVV 9: 2 (1910), 26.
[37] Jfr Hug till Platons Symp. 176 A. (Hugs ed.).
[38] Eitrem i Skrifter av Videnskapss. i Kristiania 1914, 1 B, 469.
[39] Deubner i N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 43 (19), 391 f.
[40] Athen. IV, 149 c.
[41] Athen. 692 f.
[42] Diphilus fr. 69 (II 564 Kock); Athen. 487 a.

skilda åt enligt Diodoros' ord: φασὶν ἐπὶ τὸ δεῖπνον, ὅταν ἄκρατος οἶνος ἐπιδιδῶται, προσεπιλέγειν 'Αγ. δαίμονος, ὅταν δὲ μετὰ τὸ δεῖπνον διδῶται κεκραμένος ὕδατι, Διὸς σωτῆρος ἐπιφανεῖν [43], och enl. Xenarchos: ἡ τ' 'Αγαθοῦ γὰρ δαίμονος συνέσεισέ με | ἄκρατος ἐκποθεῖσα φιάλη παντελῶς, | ἡ τοῦ δὲ σωτῆρος Διὸς τάχιστά γε | ἀπώλεσε ναύτην καὶ κατεπόντωσέν μ' ὁρᾷς [44]. — I enlighet härmed torde orden på ett fragment av en stor skål böra tolkas: över en av en hand upplyftad offerskål läses: σπένδω τῷ Δαίμονι τῷ ἀγαθῷ, varpå tydligen en annan person svarar: Ζεῦ σῶτερ, då orden enligt bilden utgå från dennes mun [45]. (Jfr dock nedan sid. 144).

Utom på här nämnda ställen omnämnes drycken av Hesychios, Suidas = Apostol. I 10, Arsen. I 11, och Moiris vid ordet ἀγαθοῦ δαίμονος, hos den förstnämnde även vid Ἑρμῆς = Fotios; även hos Moiris I 327, 6 enl. Ganschinietz [46]; likaledes hos Eustathios [47]. Det enda nya, som tillkommer i deras mycket sena arbeten, är: 'Αγαθοῦ δαίμονος πόμα 'Αττικοί, τὴν τελευταίαν πόσιν Ἕλληνες [48] och slutorden i följande citat från Eustathios: ἐβαστάζοντο δέ φασι τράπεζαι δοθείσης κράσεως 'Αγαθοῦ δαίμονος. ἤγουν μετὰ τὸ δοθῆναι κρᾶμα τὸ οὕτω καλούμενον 'Αγαθοῦ δαίμονος ἤτοι 'Αγαθῆς Τύχης.

Vilken gud är det fråga om med det obestämda namnet Agathos daimon? Om vi se bort ifrån de troligen något missvisande förklaringarna att göra vinet hälsosamt, som mött oss i ett par texter, och i stället vända oss till kulten, som bäst kan ge utslag i denna fråga, så är det egentligen blott två saker, vi få veta: att guden hyllades med en bägare oblandat vin, och att hyllningen ägde rum vid måltidens slut. Komediens författare, som mest fästa sig vid dryckens härliga gudagåva, förbigå ofta måltidsceremonien. I överensstämmelse därmed förbinda de blott gudens namn med det oblandade vinets dryck. Grekerna, som under den klassiska tiden annars all-

---

[43] Diod. Sic. IV, 3, 4.

[44] Xenarchus fr. 2 (II 468 Kock); Athen. 693 c.

[45] Benndorf, Griech. und sic. Vasenb. 49, Tafel 29, 1 *a* och 1 *b*; Kretschmer, Gr. Vaseninschriften 87.

[46] De Ag. 22; i Bekkers gamla upplaga saknas det.

[47] T. Hom., p. 1525, 59 f.

[48] Moeris: 'Αγ. δαίμονος.

tid blandade vinet med vatten, hade tydligen ett enda tillfälle, då de drucko det oblandat men blott i mindre kvantiteter. (Såsom offer användes dessutom oblandat vin vid edgång och dödskult samt vid ett enstaka offer [49], men ej till förtäring). Annars ansågs det högst olämpligt, ja, hos de epizefyriska lokrerna var det i övrigt vid dödsstraff förbjudet att dricka oblandat vin [50]. Detta blev därför en så karaktäristisk sed, att Hesychios ger oss den tydligen missvisande förklaringen: ἀγαθοδαιμονισταί = οἱ ὀλιγοποτοῦντες, en förklaring som för övrigt får ett visst stöd hos ingen mindre än Aristoteles: (σαλάκων) οἷον εἰ εἰς γάμον δαπανῶν τις τοῦ ἀγαπητοῦ, πλούσιος ὤν, δοκεῖ πρέπειν ἑαυτῷ τοιαύτην κατασκευὴν οἷον ἀγαθοδαιμονισταῖς ἑστιῶντι [51]: båda författarna vilja uppenbart framhålla det sparsamma förtärandet av vin hos de sammanslutningar, som betecknade sig med A:s namn, i det att dessa gjorde denne till sin skyddsgud

Vad de först nämnda författarna vilja framhålla, är vinets betydelse, den lycka det ger. Gudens namn följer med eller blir benämningen på drycken egentligen därför, att det oblandade vinets bägare helt och hållet vuxit samman därmed: Ἀγαθοῦ δαίμονος med eller utan ἄκρατος οἶνος eller liknande uttryck var en stereotyp formel.

På grund av att gudens namn stod i så intimt samband med vinets njutning och det i dess starkaste form, förklaras de stora ansatser hos skalder och författare att göra honom till vingud. Aristofanes talar om vinets goda ingivelse såsom gudens och kallar honom den Pramniske daimon [52] efter en berömd vinort. Hans samtida Filonides säger, att athenarna kalla den vid måltiden oblandade bägaren τὸν Ἀγ. δαίμονα, ärande Dionysos [53]. Vilken gud som Filochoros avser med Ἀγαθὸς θεός [54], äro uttolkarna oeniga om: Dionysos [55] eller A. [56]. De

---

[49] Kircher, RGVV 9: 2 (1910), 22 a. 3.

[50] Athen. X, 429 a.

[51] Eth. Eud. III 6, 1233 b.

[52] Equ. 85—108.

[53] Athen. 675 b.

[54] Fr. 18 och 19 (Kock).

[55] Gerhard Ak. Abh. II 39 a. 9 o. 12.

[56] Kircher a. a. 25.

korta fragmenten torde ej kunna ge ett bestämt svar härpå. Troligen återfinnes hans tanke hos Eustathios: διό, φασίν, ἀκράτῳ μὲν τῷ ἐν δείπνοις Ἀγαθὸς ἐπιφωνεῖται δαίμων ἐπὶ Διονύσῳ τῷ εὑρηκότι [57], och i ett scholion: τὸ πρῶτον ποτήριον Ἀγ. δαίμονος ἔπινον, τουτέστιν Ἀγαθοῦ θεοῦ (εὐφημεῖ δὲ τὸν Διόνυσον, ὡς πάτριον θεόν) [58]; dock är väl orsaken därtill ej, att Dionysos är fäderneguden utan vinguden. För dryckeslagets hjältar, vinets älskare och många andra blev A. huvudsakligen en vingud, ja vinguden själv, Dionysos.

Även A:s offer, det oblandade vinet, fick sin gudomliga personifikation: δαίμων τῶν ἀμφὶ Διόνυσον Ἄκρατος [59], som även avbildades [60]. Denne är alltså en vindämon — det avbildade huvudet tyckes vilja hänföra honom till satyrernas skara, vilket dock Wolters ej godkänner [61] —, men att också göra A. till en sådan i allmänhet eller till Dionysos själv [62] är överdrift, även om tendenser funnos därtill. Huruvida vi ha rätt att tillskriva A. och Ag. Tyche de silenlika bilder, som Panofka hänför till dem [63], är mer än tvivelaktigt. I varje fall saknas några som helst bevis härför. Men såsom en vinets skyddsgud framträder dock A. på ett egyptiskt vinkrus av lera, från 2:a årh. e. Kr. Där finnes ett sigillavtryck, som visar ett skäggigt huvud. Därvid läses: Ἀγαθὸς δέμων [64].

Om vi alltså ha skäl att misstänka, att denna uppfattning av A. såsom vingud ligger något vid sidan om hans egentliga funktion eller blott är en del därav, stödes denna misstanke av det andra sakförhållandet beträffande kulten: den religiösa ceremonien ägde rum vid måltiden, närmare bestämt vid dess slut. Härvid är det ej fråga om att dricka i större myckenhet utan endast om »att smaka av drycken för att er-

---

57 t. Hom. Od. p. 1816, 15.
58 t. Equ. 85.
59 Paus. I, 2, 5; jfr VIII, 39, 6.
60 Journal of Hell. Stud. VII (86), 55.
61 Athen. Mitt. 38, 199.
62 von Fritze, De libatione 43, 46.
63 Gerhard, Ges. ak. Abh. II 25 a. 30.
64 The Annual of the Brit. school at Athens 16 (09—10), 290.

inra sig dess kraft och gudens gåva» [65] samt enligt Aristofanes [66] och Plutarch [67] om ett offer till guden, ett gjutoffer av vinet. Bägaren tyckes härvid ha gått laget runt. Archilochos uppmanas nämligen att mottaga bägaren [68], tydligen av sin granne, och i ett fragment av Menander heter det: καὶ ταχὺ | πάλιν τὸ πρῶτον περισοβεῖ ποτήριον | αὐτοῖς ἀκράτου [69]. Vidare har tydligen en hyllning förekommit: (τὸν ἄκρατον οἶνον) τρίτον προσκυνήσαντες λαμβάνουσιν ἀπὸ τῆς τραπέζης, (καὶ) ὥσπερ ἱκετείαν τινὰ ποιούμενοι τοῦ θεοῦ . . . [70]. Härom säger Kircher: »Erst nach einer Proskynese wurde der Becher des ἀγαθὸς δαίμων vom Tisch genommen, obwohl sich diese Verehrung eher vor einem heiligen Pokal ausgeübt denken lässt als vor jedem beliebigen Kelch» [71]. Men varför kunde ej denna pokal vara helig, helgad åt A., åtminstone den som användes vid festliga tillfällen? Man har också verkligen funnit en bägare (»vasculum»), på vilken läses 'Αγαθοῦ δαμου [72]; kanske bör det tolkas, såsom vanligen sker: 'Αγαθοῦ δαίμονος. På en annan står 'Αγαθοῦ θεοῦ [73]. — Denna måltidsceremoni tyckes vilja förbinda guden med den egentliga måltiden, ej blott med vinförtärandet.

Åtskilligt av det material, som nu framlagts, hör till det äldsta, vi äga, om A., men uppenbarligen är det av föga enhetlig natur. Skalder och andra grekiska författare tendera att göra honom till vingud, t. o. m. till vinguden Dionysos själv; hans bägare sammanblandas stundom med Zeus soters och Hygieias; med en dryck, som nämnes med hans namn, gives en, låt vara, hånfull hyllning åt Asklepios eller Apollon av den gudlöse Dionysios; mycket ofta säges hans bägare av-

---

65 Athen. 693 d.
66 Equ. 85 ff.
67 Mor., p. 655 e, f.
68 Ovan sid. 94.
69 Menander 224 (III 64 Kock).
70 Athen. 693 d.
71 Kircher a. a. 62 f.
72 Kaibel IGI 2406: 109.
73 Rouse, Gr. votive offerings 279[12]; Athen. Mitt. 1901, 74; anförd nedan sid. 100.

sluta den egentliga måltiden: härigenom liksom genom altare i hemmen och genom bildernas anslutning till hemmets gudar, som vi skola se längre fram, framstår han som en husgud; slutligen skymtar bakom en del skalders hyllningar en tendens mot samma åsikt, som ett par sena författare hyllade, att A. helt enkelt är = Ἀγαθὴ τύχη, lyckan helt profant eller i gudomlig personifikation.

Liknande söndring möter oss, om vi rådfråga de moderna författare, som något utförligare behandlat detta problem: Eduard Gerhard, Erwin Rohde, von Fritze, Kircher och Ganschinietz. Vingud, ktonisk gud såsom frukbarhetsgud eller i relation till själarna, husgud eller husdämon: därom kretsa de fyra förstnämndas tankar och deras eftersägares, medan Ganschinietz går så långt, att han påstår, att grekerna själva ej vetat ut eller in i frågan: av en oförstådd lyckoformel har en lyckogud uppstått [74]. Hur svårlöst problemet varit, får man ett starkt intryck av genom Kirchers framställning härom liksom av hans eget försök till lösning av detsamma, som ej är utan motsägelser och svårigheter, vilket han ej heller bestrider [75].

För att vinna en enhetlig lösning av detta problem är det nödvändigt att, såsom Ganschinietz gör, söka en mera färglös, neutral utgångspunkt och bakgrund men dock att finna en sådan, som ej för grekerna själva svävar i luften och synes obegriplig. Problemets knutpunkt ligger nog djupare, än han menar, i riktning mot M. Nilssons för länge sedan framställda åsikt: »A. scheint von Anfang an eine segnende Gottheit von sehr unbestimmter Gestalt gewesen zu sein» [76].

När Athenaios skriver, att man även tömde andra bägare än de tre till A., Zeus soter och Hygieia, så är det enl. hans ord på andra ställen oriktigt att avfärda den förklaringen med ett överlägset: si scivisset dixisset [77]. Dessa tre voro de vanligaste allenast, men inte ens bland dem fanns, såsom vi sett, alltid någon bestämd skillnad eller ordning. Ett scholion till

[74] De Ag. 28 f.

[75] Kircher i RGVV 9: 2 (1910), 24 ff.

[76] Nilsson, Griech. Feste 401.

[77] Gansz., De Ag. 25.

Platon samt Suidas omnämna ett annat tretal: de olympiska gudarna (jämte Zeus olympiern), heroerna och Soter [78]. Hug har säkerligen rätt i att tre bestämda, obligatoriska bägare ej tömdes, utan att olika trakter och särskilda festanledningar medförde omväxling och olikhet [79] enl. Platons ord: τοῖς δὲ θεοῖς ὦ Πρώταρχε, εὐχόμενοι κεραννύωμεν, εἴτε Διόνυσος εἴτε Ἥφαιστος εἴθ' ὅστις θεῶν ταύτην τὴν τιμὴν εἴληχε τῆς συγκράσεως [80].

Även Athenaios talar icke blott om libationer till andra gudar [81], han omnämner också, ja beskriver en del γραμματικὰ ἐκπώματα, dryckeskärl med den guds namn, vilken man plägade fira med libationer. »Många sådana finnas» [82]. Själv omnämner han ett med Zeus soters och ett med Artemis' namn [83]. De två andra [84], av Picard anförda såsom sådana [85], böra snarare förstås som drycker, tömda till Zeus soters hyllning.

Men vi kunna komplettera denna skildring med att omnämna icke mindre än 25 sådana dryckeskärl, med följande namn inskrivna därpå: A., Agathos theos, Agathe Tyche, Athena och Zeus soter: av vardera ett exemplar; Afrodite 4, Dionysos 5, Filia 8 och Hygieia 3 exemplar. Alla dessa namn förekomma i genitiv, och alla kärlen utom ett (till Filia) höra till symposiet [86]. Dessutom finnes en bägare, på vilken ett huvud är avbildat. Bredvid detta läses Ἄκρατος (nom.!), som antages åsyfta antingen bilden [87] eller drycken i bägaren [88]. Sanningen torde vara, att den avser bådadera: drycken och dess personifikation, den på bägaren avbildade daimonen. Nominativen är talande! Denna inskription är ej framsprungen ur en hyllning, vilket däremot de övriga äro: »Elles

78 Till Philebus 66 D; τρίτου κρατῆρος.
79 Hug t. Platon, Symposion 176 A.
80 Phileb. 61 B.
81 463 b.
82 467 c.
83 466 e.
84 471 c-e.
85 Picard i Mélanges d'arch. et d'hist. 30 (1910), 104.
86 Wolters, Athen. Mitt. 38 (13), 198 f.
87 Picard 107.
88 Wolters 199.

n'étaient, semble-t-il, que la transcription matérielle des invocations — — — pour se concilier la faveur des dieux». En del av dessa från antiken härstammande bägare torde gå tillbaka till 4:e årh. f. Kr.; enl. Athenaios' skildring förekommo sådana ännu längre tillbaka i tiden[89].

Dessa bägare komplettera och bestyrka Athenaios' framställning, att många gudar hyllades vid måltiden och dess festliga fortsättning. Bland dessa intaga A., Zeus soter och Hygieia jämte Ag. Tyche och Filia så tillvida en särställning, att de utgöra eller ha en viss frändskap med de av grekerna mycket omhuldade personifikationerna. Filia har kanske uppstått i samband med κύλιξ φιλοτησία, som omnämnes i litteraturen[90], och anknutits till Zeus filios[91]. I st. f. Zeus soter sade man ibland Soter, vilket troligen är den ursprungliga formen, men som dock torde vara ett tillägg till paianen vid måltiden, tillkommet senare, när man kände behov av gudomlig adressat[92].

Även A. är i släkt med dylika personifikationer. Vi ha funnit, att uttrycket användes i betydelse av lycka, kanske rent profant stundom. Den ovan citerade versen hos Aristofanes: νῦν γὰρ ἡμῖν ἁρπάσαι πάρεστιν ἀγαθοῦ δαίμονος[93], betyder kanske helt enkelt: låt oss nu rycka till oss av lyckan. Såsom motsättning till A. heter det en gång hos samme författare: ἀτὰρ τοῦ δαίμονος | δέδοιχ' ὅπως μὴ τεύξομαι κακοδαίμονος[94]. Ett fragment av Aristofanes, som visar åt samma håll, kan man på grund av dess isolerade ställning ej mycket bygga på: ἀγαθός τε δαίμων κἀγαθὴ σωτηρία[95]. Men i två inskrifter användes genitiven såsom ren lyckoformel. Den ena, från Thera, 4:e årh. f. Kr., har varit utsatt för många spekulationer: θεός, ἀγαθᾷ τύχᾳ, ἀγαθοῦ δαίμονος[96]. Det är helt enkelt tre sido-

[89] Picard 104 ff.

[90] Wolters 199.

[91] Nedan s. 123.

[92] Deubner, N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 43 (19), 392 ff.; Σωτῆρος såsom inskription: Preller-Robert, Griech. Myth. I 152.

[93] Pax 300.

[94] Equ 111 f.

[95] Demianczuk, Supplem. com. 225, frgm. 35 i Akad. Rozprawy 51.

[96] CIG add. 2465 f; IG XII 3, 436; SIG² 630.

ställda lyckoformler. Vi möta de båda sistnämnda i samma betydelse på var sin sida om ett attiskt äredekret från romersk tid, där den ena genitiven haft sådan makt, att den t. o. m. kunnat förändra den vanliga dativformen hos det andra uttrycket: ἀγαθοσδαίμονος och ἀγαθῆς τύχης [97]. Båda formerna äro anmärkningsvärda.

Vad som väcker vår förundran, är dels den ofta förekommande genitivformen i litteraturen, dels dessa lyckoformler i genitiv. Dessa senare hade man snarare väntat sig i dativform. Ganschinietz' förklaring, att ἀγαθοῦ δαίμονος är blott och bart profan lyckoformel med utgångspunkt i personlig genius samt beroende av ett underförstått λαγχάνω, τυγχάνω [98], förbiser två betydelsefulla fakta: det ena är, att uttrycket, använt vid måltidsbägaren, tydligen är av äldre datum än denna tanke på personlig daimon, det andra är dess intima förbindelse med kulten, måltidsceremonien med det oblandade vinet.

Redan hos Homeros talas det om att man började symposiet med libationer till gudarna [99]. Spår av denna sed ha vi funnit hos Athenaios och i bägare med gudars namn inristade. Dessutom tyckes det ha funnits en ceremoni vid den egentliga måltidens slut, varigenom denna helgades eller fick sin vigning: antagligen utgöt man några droppar på marken, liksom vid symposiets libationer, men av oblandat vin. Det övriga förtärdes. Romarna hade en motsvarande sed, när de ställde en skål mat på härden åt larerna eller penaterna; troligen kastades maten allra först i elden utan tanke på någon särskild gud.

Denna enkla måltidssed var antagligen predeistisk, åtminstone i den meningen, att den ej gällde någon bestämd gud. Maten renades från tabu genom en rit. Men grekerna fingo snart för vana att ansluta alla riter till någon gud. Zeus soter och Hygieia tyckas ha stått närmast. Men daimon och daimonerna hörde till det dagliga livets erfarenheter, icke

---

97 CIG I 371; IG III 1, 691.

98 De Ag. 16, 27; P. W. Suppl. III 43.

99 Il. 9, 176.

minst fruktan för dem. ὁ παρὼν δαίμων betyder oftast ett ogynnsamt tillstånd. Ordet deisidaimoni talar om en skrupulös fruktan för farliga makters ingrepp och inverkan överallt. Man eftersträvar därför den goda makten. Likaväl som man tömde Διὸς σωτῆρος och andra gudars bägare i samband med en libation, så blev förhållandet snart detsamma med Ἀγαθοῦ δαίμονος: ἄκρατος jämte något substantiv för vin, bägare el. d. ord, varav flera anföras i litteraturen, uttalades vanligen ej. Man torde däremot knappast behöva tänka på något underförstått verb utan antaga den supplering, som grekiska litteraturen själv anger, såsom den riktiga.

Såväl i fråga om den punkten som beträffande ceremonien i övrigt kunna kanske en del upplysningar erhållas genom kottabos-spelet, som företer märkliga analogier härmed. Vid båda användes oblandat vin: ἦσαν δ' αἱ τῶν ἀκρατοποτῶν ἐπιχύσεις, ὥς φησι Θεόφραστος — — —, οὐ παλαιαί· ἀλλ' ἦν ἀπ' ἀρχῆς τὸ μὲν σπένδειν ἀποδεδομένον τοῖς θεοῖς, ὁ δὲ κότταβος τοῖς ἐρωμένοις [1]. Vad åldern beträffar, äger det i första fallet sin riktighet närmast med avseende på gudarna, i senare fallet obetingat [2]. »Quod cum more dis superis aut caris mortuis libandi cohærere ita ut cottabus ex illo natus sit, nonnihil habere probabilitatis videtur» [3]. Det torde väl snarast vara en profan och konstfull efterhärmning av måltidsceremonien och ägde rum under symposiet. Det gällde att på ett särskilt sätt slunga ut några vindroppar, som voro kvar i bägaren, eller som särskilt ihälldes därför [4], med tanke på ett älskat föremål, såsom en ärebetygelse eller för dess välgång: ἔδοξ' ἐπιχεῖσθαι ἄκρατον | ὥτινος ἤθελ' ἕκαστος· ἔδει μόνον ὥτινος εἰπεῖν [5].

I st. f. att nämna den älskade personens namn i gen. kunde man också använda dat., liksom vore det ett offer till denna, såsom det heter om den olycklige men in i döden skämtande Theramenes: ἐπεί γε ἀποθνήσκειν ἀναγκαζόμενος τὸ κώνειον ἔπιε,

---

[1] Athen. 10, 30, 427 c, d.
[2] Boehm, De cottabo 9.
[3] Boehm 20.
[4] Enl. Antifanes (Boehm 10).
[5] Theocr., Id. 14, 18 f.; jfr 2, 151 f.

τὸ λειπόμενον ἔφασαν ἀποκοτταβίσαντα εἰπεῖν αὐτόν, Κριτίᾳ τοῦτ' ἔστω τῷ καλῷ[6], eller som Cicero säger: »Propino hoc pulchro Critiæ», qui in eum fuerat tæterrimus[7].

Liksom vid A:s bägare står föremålet för ceremonien antingen i gen. eller dativ. På flera bägare har man funnit inskrifter, som ange, att de tillägnats vänner, på andra, att de äro votivgåvor till gudar[8]. Skulle man vara berättigad att dra någon slutsats av kottabos-spelet beträffande själva ceremonien, så var det de sista dropparna i bägaren, som utgötos eller offrades, fastän man väl annars, åtminstone vid vininvigningsfesten, snarare vill tänka sig ett förstlingsoffer, som föregick förtärandet.

Betecknar 'Αγαθοῦ δαίμονος, använt vid måltiden, ursprungligen en gud eller genius eller rätt och slätt lycka? Ganschinietz svarar med de båda sistnämnda uttrycken. Jag skulle vilja säga: det betecknar den utskärning av den supranormala makten, ur vilken guden håller på att födas just genom kulthandlingen och i analogi med andra gudar. 'Αγαθοῦ δαίμονος οἶνος kan utbytas och har i de behandlade texterna utbytts mot σπονδὴ 'Αγαθοῦ δαίμονος eller σπένδειν 'Αγαθῷ δαίμονι. Men kultseden har skapat honom: han är till en början en »funktionsgud», vars namn man använder endast vid detta tillfälle — guden sammanfaller här med namnet —, därav den beständiga genitivformen.

Detta, att vi likasom stå inför en gud i vardande och med ett så obestämt namn, ger oss förklaringen på mycket, som förut varit gåtfullt. Först och främst se vi i gudens sammanhang med vinceremonien anledningen till tendensen att göra honom till vingud, till 'Αγαθὸς θεός = Dionysos. Vidare betyder, såsom vi sett i första avdelningen, daimon under Greklands äldre och klassiska tid ofta supranormal makt, öde eller, åtminstone tillsammans med lämpligt adjektiv, lycka. Härav förstå vi, att A:s bägare kunde riktas, låt vara i gudlöshet, till andra gudar, Asklepios eller Apollon; vidare att icke blott fri-

---

6 Xen., Hell. II 3, 56.
7 Tusc. I 96.
8 Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 4.

vola skalder kunde bruka uttrycket rent profant, utan att det också kunde användas såsom lyckoformel tillsammans med ἀγαθῇ τύχῃ. Omöjligt är icke, att uttrycket redan från början använts även vid måltiden rent profant i betydelsen lycka, i analogi med φιλίας och ὑγιείας. Dock anser jag detta vara mindre sannolikt, emedan daimons rent profana karaktär är av något senare datum, isynnerhet i sammansättningen ἀγαθὸς δαίμων [9]. Gudomsbenämningen liksom måltidsceremonien torde redan från början givit religiös helgd åt uttrycket.

Detta kan däremot knappast sägas om ἀγαθῇ τύχῃ, som använts vid symposiet, om än sparsamt. I ett fragment av Nikrostatos heter det: μετανιπτρίδ' αὐτῷ τῆς Ὑγιείας ἔγχεον. B. λαβὲ τῆς Ὑγιείας δὲ σύ. A. φέρε, τύχ' ἀγαθῇ [10]. Likaså drack man κύλικα — — — πλέον ἢ κοτύλας χωροῦσαν ἔπτ' ἀγαθῆς τύχης [11]. Jämför härmed εἰρήνης τρύβλιον eller κύαθον εἰρήνης ἕνα [12]. Det kan vara svårt att avgöra, om Eirene och Ag. Tyche äro nomina propria eller blott appellativer. Men troligen har Eustathios rätt, när han säger, att A:s bägare även kallades Ag. Tyches (ovan s. 95). Utvecklingen gick nämligen senare i riktning mot att framhäva Tyche eller Ag. Tyche framför A.

Gent emot vad som vanligen sker i de grekiska texternas editioner, har jag valt att överallt skriva genitivformen, använd om måltidsbägaren, med stor begynnelsebokstav, då vi här ha att göra med en gud i vardande, denna bestämda form av makten, som intar en mellanställning mellan och »är en bastard av makten och guden» [13], personifikationen, men en personifikation av djupare art än de vanliga, av det supranormala, och som därtill uppbäres t. o. m. av en gudomsbeteckning. Hygieias bägare har däremot varit av mera profan natur och har kanske aldrig höjt sig till karaktär av offer [14]. Det kan vara svårt att säga, var makten slutar och guden tar vid. Men att översätta uttrycket med bonus genius,

---

9 Nedan sid. 116.

10 Athen. 15, 693.

11 Athen. 472 e.

12 Aristoph., Acharn. 278, 1053.

13 Nilsson Gr. rel. 194.

14 Kircher, RGVV 9: 2 (1910), 16.

den gode genien, såsom vanligen sker, torde vara missvisande: daimon är ännu ej på detta sätt anpassad efter individen.

Vad vi framför allt böra ge akt på, är sammanhanget med den dagliga måltiden och kultkaraktären: det är en alldaglig religiös ceremoni från hemmets värld, de kulthandlingar som vi ha så torftig kunskap om. Endast dess »upphöjelse» till eller förbindelse med dryckeslagets festligheter har räddat den från det vardagligas glömska men på samma gång hotat att förvanska dess betydelse för forskningen. Om någon gud skulle nämnas vin- och dryckesgud, så vore det Zeus soter, symposiets främste gud [15]. Han har ej blivit det, vilket dock von Fritze på grund av missuppfattning av ett ord hos Athenaios (II. p. 38 D) tyckes förmena [16]. Långt mindre bör A. uppfattas som en sådan. Upprepade gånger har i texterna framhållits det mycket måttliga bruket vid detta tillfälle, blott att smaka av drycken. Snarare bör han kallas en lyckogud i hemmet, troligen ofta med syftning på måltidens hälsosamma åtnjutande. Grekerna fingo alltså så småningom två »matgudar», som de dyrkade i sina hem: av dessa var Κτήσιος eller Ζεὺς κτήσιος det materiella förrådets gud, A. blev guden för det lyckliga förtärandet av detsamma, kanske dock med tonvikt just på lyckan och i sig inneslutande lyckan i allmänhet. Vad Plutarch säger om invigningen av det nya vinet vid anthesteriefesten, har säkerligen sin tillämpning på måltiden i allmänhet: εὔχοντο — — — ἀποσπένδοντες, ἀβλαβῆ καὶ σωτήριον αὐτοῖς τοῦ φαρμάκου τὴν χρῆσιν γενέσθαι [17].

Deubners ord om offret till Zeus soter och paianen borde därför i ännu högre grad gälla om offret till A., vilken kanske rentav är den förres arvtagare: det sker »aus dem Bedürfnis, sich gegen schädliche Wirkungen des Essens zu schützen», varvid han citerar ett par gammalkristna böner: καταξίωσον ἡμᾶς μεταλαβεῖν ἐξ αὐτῶν (sc. der Speisen) ἐπὶ ὑγίειαν καὶ σωτηρίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων oder εὐλόγησον τὴν βρῶσιν ἡμῶν καὶ τὴν πόσιν καὶ ἀκατακρίτως (ohne Schaden) ἡμᾶς ἐξ αὐτῶν μεταλαβεῖν

---

[15] Hug. t. Platon Symp. 176 A.

[16] De libatione 46.

[17] Plut. 655 e (ovan sid. 92).

καταξίωσον [18]. På samma ställe framhåller han även, att en del kristna invånare på Madagaskar läsa bordsbönen över hela det »in der Grube» befintliga risförrådet såsom ett slags invigning.

Om det var så, att paianen sjöngs och Zeus soter hyllades vid själva måltiden i äldre tider [19], så kan senare en förskjutning såtillvida ägt rum, att dessa handlingar samlades vid dess festliga del, symposiet. Härigenom kom måltidsceremonien med det oblandade vinet att stå isolerad. Man kände därigenom ännu större behov av att ge den form enl. den tidens religiösa krav: offret. Man började anropa den allmänna goda gudomliga makten. Stundom hyllade man kanske av gammalt Zeus soter vid måltiden: gudarnas samhörighet får härigenom förklaring. När de båda ceremonierna blevo skilda åt, insköts stundom Hygieias bägare däremellan.

Gjutoffren av vin höra i ett vinland till de enklaste offer, som bekvämt låta sig utföras dagligen, en verklig bordsbön enligt senare åskådning. Må vi ge akt på vad Theofrastos säger härom: τρίτον προσκυνήσαντες λαμβάνουσιν ἀπὸ τῆς τραπέζης, (καὶ) ὥσπερ ἱκετείαν τινὰ ποιούμενοι τοῦ θεοῦ — — — [20]. Offret är liksom en bön, bönen ligger innesluten i offret och nämnandet av gudens namn. Den kristna bönen ersattes i grekisk religion av den rituella kulthandlingen. Våra morgonböner vid skolorna hade sin motsvarighet i ungdomens deltagande i kulthandlingar på gymnasiet, kanske framför »skolheroen», såsom prof. Nilsson godhetsfullt meddelat mig. Den katolska kyrkan äger ju kvar mycket av sådana hedniska »bönehandlingar».

Att A. var en husgud av mera omfattande betydelse, framgår av Timoleons i Syrakusa handlingssätt. Man skall icke, säger Plutarch, tillskriva sig själv all ära, ἀλλ' ὥσπερ φορτίου τῆς δόξης τὸ μὲν εἰς τὴν τύχην, τὸ δὲ εἰς τὸν θεὸν ἀποτίθεσθαι. Och det andra exemplet, som han nämner härpå, är just Timoleon: καλῶς δὲ Τιμολέων, ἐν Συρακούσαις Αὐτοματίας βωμὸν

---

18 Deubner, Paian i N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 43 (19), 393.

19 Deubner, a. a. 392 f.

20 Athen. 693 (ovan sid. 98).

ἱδρυσάμενος ἐπὶ ταῖς πράξεσι καὶ τὴν οἰκίαν Ἀγαθῷ δαίμονι καθιερώσας [21]. När samma sak återges i Levnadsteckningarna, heter det: ἐπὶ δὲ τῆς οἰκίας ἱερὸν ἱδρυσάμενος Αὐτοματίας ἔθυεν, αὐτὴν δὲ τὴν οἰκίαν Ἱερῷ δαίμονι καθιέρωσεν [22], varvid ἱερῷ på grund av det lika lydande verbet torde vara felskrivning för Ἀγαθῷ (jämför dock ἱερὸς ὄφις i husen, åt vilken helgedomar upprättas [23], varför texten ej är omöjlig, om dock otrolig). Att han helgade sitt hus även åt Tyche Automatia [24], hör till Ganschinietz' många misstag.

Även om man ej mycket kan bygga på stoikern Cornutus' teoretiserande skriverier, så är det dock lättare att mot bakgrunden av en förefintlig husgud förstå hans allegoriska tolkning än att, såsom Ganschinietz [25] gör, från en världsregerande, förnuftig frälsningsgud vilja förklara hans på en husgud syftande uttryck. Men, såsom vi skola se längre fram, är det här ej frågan om antingen — eller utan både — ock. Det heter hos Cornutus: Ἀγαθὸς δὲ δαίμων ἤτοι πάλιν ὁ κόσμος ἐστὶ βρίθων καὶ αὐτὸς τοῖς καρποῖς ἢ ὁ προεστὼς αὐτοῦ λόγος, καθ' ὅσον δατεῖται καὶ διαμερίζει τὸ ἐπιβάλλον ἀγαθὸς διαιρέτης ὑπάρχων. προστάτης δὲ καὶ σωτὴρ τῶν οἰκείων ἐστὶ τῷ σώζειν καλῶς τὸν ἴδιον οἶκον καὶ ὑπόδειγμα παρέχειν ἑαυτὸν καὶ τοῖς ἄλλοις [26]. Stoikernas lära om daimon såsom den gudomliga logos i världen och i människan, deras προστάτης och ἡγεμών, varigenom en och annan av deras huslärare fick hederstiteln ἀγαθὸς δαίμων, har naturligtvis också givit färg åt Cornutus' ord.

Kunskapen om denna huskult, varom litteraturen så sparsamt lämnar oss besked, och som därför är så litet känd och ringa beaktad, har väsentligt vidgats genom de åren 1895—1900 företagna grävningarna på ön Thera och forskningsresultatet därav. Härigenom har den lilla staden på ön blivit »so gut bekannt wie keine andere auf den Inseln, ja man kann sagen wie keine andere des Königreichs Griechen-

[21] Plut., De se ips. laud. 11.
[22] Plut., Timol. 36.
[23] Theophr., Charact. 16.
[24] Gansz., De Ag. 33.
[25] De Ag. 36.
[26] Cornutus 27.

lands»[27]. Man har i privathus därstädes funnit en mängd små enkla altaren. Vanligen äro de fyrkantiga, ofta bestående av en enda sten, stundom äro de cylindriska och av marmor. »Sehr beliebt ist die Form der Eschara, ein Herd mit auf drei Seiten erhöhtem Rande, oder mit Rand auf allen vier Seiten, wobei aber an einer Seite in der Mitte ein Einschnitt ist, etwa um darin einen kleinen Spiess zu drehen, an dem das zu röstende Fleisch, oder was es ist, befestigt ist. So beim Zeus Ktesios»[28]. »Aber gerade die jedes Luxus entbehrenden Escharen zeigen uns den schlichten Kultus des Volkes, besser als fürstliche Altaranlagen und prunkvolle Tempel, und als die heiligen Tiere des Artemidoros»[29].

På en del av dessa altaren finnas inskrifter, som ange, vilka gudar som där dyrkades. De vanligast förekommande namnen äro Agathos daimon och Tyche eller Agathe Tyche. Den förstnämndes namn förekommer ensamt på fyra altaren, dessutom en gång tillsammans med Zeus soter och en gång tillsammans med Agathe Tyche[30]. Dessa två sistnämnda förekomma även tillsammans i en privatkult, i οἶκος, i Filadelfeia i Lydien, 2:a eller 1:a årh. f. Kr., tillsammans med en mängd andra gudar[31]. Zeus soter, vars namn en gång förekommer på ett husaltare på Thera tillsammans med hemmets specifika gudinna, Hestia, tyckes också vara symposiets mest dyrkade gud, alltså en hemmets gud. Dessutom funnos altaren till Hermes, Hygieia och Trioditis: de båda förstnämnda hyllades även vid symposiet.

Fastän dessa inskrifter på Thera hava tillkommit under den hellenistiska tiden, då ön tidtals lydde under ptolemeerna, visar dock A:s förbindelse med de typiska grekiska husgudarna, att han hör med till deras krets. Att Tyche upptagits bland dem, visar dessutom en votivinskrift från Zeus' tempel i Panamara, där det uttryckligen heter: τοῖς ἐνοικιδίοις

---

27 Hiller v. Gærtringen i Klio I 1901, 212 ff. och i Thera III 130 ff.
28 Thera III 173.
29 Klio I 223.
30 IG XII 3 suppl. 1319—1323, 1366.
31 Se nedan sid. 117 f.

θεοῖς Διὶ κτησίῳ καὶ Τύχῃ καὶ Ἀσκληπιῷ[32]. Dessutom fanns en staty av lyckogudinnan i ett hus på Thera. — Även må erinras om att befolkningen på Thera till stor del stammar från minyerna i Boiotien[33], det land med vilket A. visar starka förbindelser.

Hiller von Gaertringen säger, att de gamla invånarna på Thera ärade dessa husgudar för att bevara och öka lycka, hälsa, liv, besittning och förvärv. Såsom platsen för dessa altaren vill man gärna uppfatta de talrika nischerna i husen[34]. Av dessa altaren att döma tyckas alltså större offer ha förekommit än libationer, som ofta utgjötos på golvet eller marken.

A. har i det föregående flera gånger nämnts tillsammans med Zeus med olika tillnamn, vilka dock alla hade det gemensamt, att de åsyftade en i hemmen dyrkad gud. Detsamma gäller om en inskrift från Teos, där den romerska statens huvudgudar äro infogade i dessa husgudars ram: Διὸς κτησίου, Διὸς καπετωλίου, Ῥώμης, Ἀγ. δαίμονος[35], enl. Böckh troligen stammande från tiden före kejsardömet, sedan Pergamon blivit romerskt. Ha vi månne att på samma sätt tolka följande: Ἀσκλαπιῶι Καίσαρι Ἀγαθῶι θεῶι?[36] (Se sid. 137).

Tillsammans med en i en viss Filons hem dyrkad Zeus förekom han även på Rhodos, där det i 1:a årh. f. Kr. fanns en förening, uppkallad efter dessa gudar: κοινὸν Διοσαταβυριαστῶν Ἀγαθοδαιμονιαστῶν Φιλωνείων[37]. Därjämte talas i en annan inskrift om en präst till Zeus megisteus (så benämnd efter ön Megiste) och A.[38], men texten är otydlig.

Vi ha alltså kommit till det resultatet, att A. var en i hemmet, speciellt vid måltiden, dyrkad gudomlighet, som hade antingen sitt särskilda altare eller ett med någon annan gud gemensamt sådant. Dessutom nämnes han ofta tillsammans med andra husgudar. Offret vid måltiden torde ge vid han-

---

32 BCH 12 (88), 269 nr 54.
33 Klio I 212 ff.
34 Thera III 175.
35 CIG 3074.
36 Paton and Hicks, Inscr. of Cos 130 nr 92.
37 IG XII 1, 161.
38 CIG 4301 d add.

den, att han hade med familjens materiella goda att skaffa. Han tyckes med andra ord ha varit en hushållsgud jämte en lyckogud i allmänhet. Ännu större klarhet häri få vi vid en undersökning av den gestalt, i vilken grekerna tänkte sig honom. De två autentiska bilder, vi ha från Grekland av guden i mänsklig gestalt, visa nämligen, att man vid framställningen anslutit sig till en karaktäristisk bild av Zeus, ja en gång t. o. m. givit honom dennes örn såsom symbol. Detta senare är fallet i en reliefframställning från Thespiai [39]: guden framställes sittande på en tron med ett ymnighetshorn i vänstra handen och en spira i den högra; under tronen synes en fågel; delar av adoranter framträda på det på detta ställe tyvärr skadade monumentet. Inskriften utgöres av namn på personer, som bringa sin hyllning 'Αγαθῶι δήμον(ι).

Den andra bilden är en relief på en under Propyleerna i Athen uppställd marmorbas, funnen öster om Parthenon [40]: här framställes guden stående och hållande ett ymnighetshorn; bredvid honom står Agathe Tyche, som är beslöjad. Bådas namn äro inhuggna i stenen. En tredje (kvinnlig?) figur är otydlig. Avbildningen är åtminstone förmakedonsk enligt P. Gardner [41], från 4:de århundradet enligt Furtwängler [42]. Dessutom finnes i museet i Tegea en herm med otydligt huvud, funnen i ett tempel i närheten. Inskriften, Δαίμων ἀγαθός, synes härstamma från 4:e eller 3:e årh. f. Kr. [43]. De två förstnämnda bilderna, som klarare framträda, och som ha den mera auktoritativa namnformen med adjektivet före, visa oss bilden av en äldre, skäggig person, ej olik bilder av Zeus. Vilken Zeus det är fråga om, framgår av det följande.

I Pireus ha påträffats två relieffer av Zeus meilichios, där guden sitter på en tron. På den ena bilden håller han ett ymnighetshorn i vänstra handen, och framför honom synas adoranter [44]. På den andra håller han en spira men i st. f.

---

[39] Ath. Mitt. 16 (91), 25; IG VII 1815.
[40] Schöne, Gr. Reliefs pl. 26 nr 109.
[41] JHS 9 (88), 74.
[42] Samml. Sabouroff I Tafel 25 a. 19.
[43] IG V 2, 59; Eph. arch. 1911, 151, 2.
[44] Harrison, Proleg.[3] 21 f.

ymnighetshornet en skål[45]. Dessutom må erinras om två bilder av Zeus filios. Den ena, från Athen, framställer guden tronande såsom de båda föregående med en skål i vänstra handen och örnen under stolen. Ett svin framföres såsom offer[46]. På den andra, från Pireus, uppträder guden i en theoxeni tillsammans med Agathe Tyche. På denna bild håller guden både ymnighetshorn och skål. Ur ymnighetshornet skjuter ett bröd fram; likaså ligga bröd på bordet. En gosse öser upp vin ur en krater. Det är fråga om δευτέρα τράπεζα, som serverades vid symposiet[47].

Bilderna av dessa båda Zeusgestalter, meilichios och filios, visa båda till utseendet (äldre skäggiga huvuden) och beträffande symboler en sådan överensstämmelse med bilderna av A., att vi måste förutsätta frändskap dem emellan. Det nya hos dessa senare är skålen, antingen ensam såsom attribut eller tillsammans med ymnighetshornet.

Beträffande dessa båda kultsymboler hos samme gud må erinras om tre andra bilder med samma attribut. Den ena ingår i ett enastående minnesmärke på ön Delos från hellenistisk tid: i ett litet rum, »un réduit exigu (chapelle ou lararium?)» i ett hus har påträffats en reliefframställning av ett litet kapell, där en hoprullad orm med skäggigt huvud vilar på en mjuk bädd. På ena sidan står en kvinna, på den andra en skäggig man av ungefär samma utseende som de förut beskrivna gudarna. Båda ha polos eller kalathos på huvudet och ett ymnighetshorn i ena handen, kvinnan dessutom oinochoé och mannen en skål i den andra[48]. Av skäl, till vilka vi återkomma längre fram, måste vi antaga, att mannen är Serapis-Agathos daimon, och att bilden kopierats efter bilder av den senare. Vi möta således här en A.-typ med de båda symboler, som tillhörde en och samma bild av Zeus från Pireus, och som i andra fall voro fördelade på den ene eller den andre.

Av de båda andra, som liksom denna sakna inskrip-

---

[45] Furtwängler, Sitzungsber. bayer. Ak. Wiss. zu München 1897, 407 f.; BCH 1883, pl. 18.

[46] Furtwängler, Sitzungsber. bayer. Ak. Wiss. zu München 1897, 404.

[47] Furtwängler 401 ff.

[48] Bull. corr. hell. 31 (07), 497, 525.

tioner, är den ena från Thespiai och av enahanda utseende med den förut nämnda, som påträffats där; spiran är blott utbytt mot en offerskål [49]. »Flüchtige Arbeit ohne alles Detail, nach dem Gesammteindruch aber doch nicht aus ganz später Zeit» [50]. Den andra, som är fullständigt lik denna, är från Megara [51]. Men guden uppträder där tillsammans med en mängd andra gudar, av vilka den beslöjade kvinnofiguren vid hans sida möjligen är Agathe Tyche. Båda dessa bilder anses vanligen föreställa A. (en åsikt, som styrkes av den nämnda nyligen funna relieffen från Delos). Enligt det föregående kunde de också tydligen nämnas Zeus filios eller meilichios.

Ännu ett par bilder torde höra hit: Toelkens s. k. Jupiter dapalis [52] och en bild i Ant. Gemmen [53]: båda skäggiga och med horn och skål i händerna. Möjligen hör bilden 69 på Tafel 44 därsammastädes hit; den är otydlig. Däremot bör den skägglösa gestalten, n:r 71, på samma plansch hänföras till de romerska geniusframställningarna. Likaså måste den ungdomlige s. k. Antinoos — A., varest en orm slingrar sig om det ymnighetshorn, varpå ena armen vilar [54], mönstras bort från de typiska framställningarna av A. Det torde vara lönlöst att härvid peka på någon bestämd gud som mönster.

Av det föregående har framgått, att åtskilliga gudabilder finnas av ungefär samma utseende och karaktär men med olika namn: A., Zeus filios och Zeus meilichios. Den förste ha vi funnit höra till hemmets område. Även de senare höra ursprungligen dit [55]. Samma attribut hänvisa på samma eller liknande betydelse. Ymnighetshornet, cornucopia, Amaltheias horn, tillhörande den get, som närde det lilla Zeusbarnet: dessa uttryck tala om rikedom och näring. Ur hornet sköto

---

[49] Ath. Mitt. 16 (91), 25.

[50] Körte i Ath. Mitt. III (78), 408.

[51] Samml. Sabouroff I Tafel 27 och Wieseler i Abh. Wiss, zu Gött 20 (75).

[52] Wieseler, Abh. Wiss. zu Gött. 20 (75) 12 a. 49.

[53] Furtwängler, Ant. Gemmen, Tafel 39, 14.

[54] Gerhard, Ak. Abhandl. II, Über Ag. a. 31, 33; Dietrichson, Antinoos 242 f., fig. 36.

[55] M. Nilsson, Schlangenstele i Ath. Mitt. 1908, 280 ff.

stundom fram frukter, druvor m. m., någon gång ett barn: allt symboliserande samma sak: ... κέρας Ἀμαλθείας, ἐν ᾧ πλάττουσι πλῆθος ὑπάρχειν πάσης ὀπωρινῆς ὥρας, βοτρύων τε καὶ μήλων καὶ τῶν ἄλλων τοιούτων [56]. — τοῦτο δὲ, ὡς Φερεκύδης φησί, δύναμιν εἶχε τοιαύτην, ὥστε βρωτὸν ἢ ποτόν, ὅπερ ἂν εὔξαιτό τις, παρέχειν ἄφθονόν τε καὶ ἄπονον [57]. Framför allt bär lycko- och stadsgudinnan Tyche detta attribut, då symboliserande stadens hela materiella lycka. Men om det, såsom det tyckes, ursprungligen bifogats hemmets gudar, torde det närmast vara fråga om den rikedom och ymnighet, som där förvarades: säd, vin, frukter och andra matförråd. Låtom oss läsa, vad Cornutus säger härom i fortsättningen av det förut citerade stället om A: τὸ δὲ τῆς Ἀμαλθείας κέρας οἰκεῖον αὐτῷ φόρημά ἐστιν, ἐν ᾧ ἅμα πάντα ἀλδέσκει τὰ κατὰ τοὺς οἰκείους καιροὺς φυόμενα, ἀλλ' οὐ περὶ ἕν τι αὐτῷ γινόμενα, περὶ πολλὰ δὲ ἀθρόως καὶ ποικίλα, ἢ ἐπεὶ ἐμπεριόδως ἀμαλδύνει καὶ πάλιν κεραίζει πάντα ἢ διὰ τὴν γινομένην ἐξ αὐτοῦ πρὸς τὸ πονεῖν προτροπὴν ὡς τῶν ἀγαθῶν μὴ μαλακιζομένοις προγινομένων [58]. Om skålen, patera, skall ange guden såsom själv offrande eller utdelande sina gåvor [59] eller mottagande offergåvor [60], är oklart. Det förra torde vara troligast, och skålen är då av ungefär samma betydelse som hornet, varav enderas förekomst såsom ensamt attribut får sin förklaring. — Kalathos tillkom fruktbarhetsgudomligheter snarare än underjordsgudar [61], vilket bör hållas i sär.

Visserligen kan den anmärkningen göras, att man ej mycket kan bygga på dessa bilder, då konstnärerna ofta använda samma eller föga förändrade typer för olika gudar. Man kan ju blott erinra om likheten mellan de här nämnda bilderna och de s. k. Todtenmahl-framställningarna. Dock får man ej tro, att de valde helt i blindo. Sammanhang fanns det

---

56 Diodorus IV 35, 4.

57 Pherecyd. fr. 37 (Fr. hist. Gr. I 82, Müller) ap. schol. Soph. Trach. arg. (Apollod 2, 7, 5).

58 Cornutus kap. 27.

59 Wieseler i Abh. wiss. Gött. 20 (75), 12 ff., a. 52.

60 Furtwängler i Samml. Sab. I 24.

61 Furtw. i Samml. Sab. I 33. Jfr I Tafel 25.

säkerligen. Dessa senast nämnda hörde till hemmets värld och hade nog med rikedomen där att skaffa. Å andra sidan applicerades ymnighetshornet och skålen på andra fruktbarhetsgudar än hemmets. Sammanfatta vi detta med föregående framställning om A., så blir resultatet, att han fått dessa symboler, hornet och skålen, från hemmets gudar och det i sin egenskap av gud för lyckan, som så allmänt anses bestå i att äga och njuta av materiell rikedom. Jag erinrar ännu en gång om scenen hos Aristofanes, då man håller på att dra fram i ljuset Fredsgudinnan: låt oss nu gripa fast i Ἀγαθοῦ δαίμονος, lyckan eller Lyckans vin, varvid detta senare framhålles såsom fredens gåva [62]. Jämför härmed skildringen längre fram i samma komedi [63] och Kefisodotos' staty av Eirene med Plutos [64]. Eirene medför rikedomens lycka, A. Härmed är ingalunda sagt, att denna materiella lycka var den enda, fastän den helt säkert sköts i förgrunden. A. betecknade lyckan i dess olika former.

B. De allmänna ödes- och lyckogudomligheterna Agathos daimon och Agathe Tyche och deras förhållande till husguden Agathos daimon.

Innan vi gå att diskutera problemet, om A. är namn på en ormgud i Grekland, måste vi söka klargöra förbindelsen med Ag. Tyche, som mött oss flera gånger.

Såsom redan framhållits i daimonutredningen, förenades ofta de båda till betydelsen närstående begreppen daimon och tyche till ett halvt religiöst, halvt filosofiskt uttryck för att beteckna den ödesmakt, av vilken allt beror. Men allmänföreställningen tyche övergick lätt till lyckogudinna, då ofta såsom den Goda. Och då allt, som grekerna rörde vid, gärna klädde sig i personifieringens och mytologiens dräkt, vore det mer än underligt, om ej denna ödesmakt, daimon och tyche, skulle fått den kostymeringen. Så ha Daimon och Tyche be-

[62] Pax 300 ff.
[63] 1108 ff.
[64] Paus. 9, 16, 2.

sjungits i de orfiska hymner, som bära deras namn såsom överskrift[65]. Märkligt härvid är just, att Daimon besjunges närmast såsom den rikedomsgivande husguden Zeus meilichios, vilken vi funnit uppvisa drag av släktskap med A: Δαίμονα κικλήσκω ... μειλίχιον Δία ... Ζῆνα μέγαν ... πλουτοδότην, ὁπότ' ἄν γε βρυάζων οἶκον εἰσέλθῃ.

För att markera, att denna personifiering innehöll något högre och mera än det obestämda ödet, fingo de därvid oftast benämningen Agathos daimon och Agathe Tyche. Härmed hade deras drag åtminstone någon smula karaktäriserats, så att uttrycken ej behövde vara blott nya namn på gamla gudar eller ett sammanfattande namn för flera såsom i de nämnda hymnerna. Men de blevo ej heller blott egenskaper, som andra gudar beskärde, såsom då det heter, att Artemis kom från hyperboreerna ἐπ' ἀγαθῷ δαίμονι τῇ τε πόλει πάσῃ καὶ τῷ βασιλεῖ[66]; ej heller betecknade de rätt och slätt lycka, såsom Dion Chrysostomos' ord ange: det finnes tre slags statsförfattningar μετὰ δαίμονος τ'ἀγαθοῦ καὶ τύχης ὁμοίας[67], och såsom säkerligen Pausanias en gång menar: θυγατέρας δὲ οὐ σὺν ἀγαθῷ δαίμονι ἔθρεψεν ὁ Πανδίων[68] och i enlighet med Eustathios' utläggning av ordet Lakedaimon: den som fick orten, kallade den så, διότι ἀγαθῷ δαίμονι, τουτέστι τύχῃ, ταύτην ἔλαβεν ὁ λαβὼν ἢ ἔλαχεν ὁ λαχών[69]. (Att det härvid beträffande det andra exemplet skulle vara fråga om A. »als der Schutzgott des einzelnen wie der der Gemeinde»[70], är för mycket sagt.) De framstodo även såsom ödets tillmätare och lyckans givare i dess olika former.

Denna upphöjelse till gudomlig rang av ett mer eller mindre universellt fattat öde var ej alltför sällsynt. På den gamle orakelguden Trofonius' heliga område i Lebadeia fanns Δαίμονός τε ἀγαθοῦ καὶ Τύχης ἀγαθῆς ἱερόν, varest besökarna hade att förbereda sig till inträdet i Trofonios' grottehelge-

---

65 Nr 72 och 73.
66 Diod. Sic. 4, 51, 2.
67 3, 115 R.
68 Paus. 1, 5, 4.
69 Eustath. t. Hom. Il. p. 293, 26 ff.
70 Gansch. i P. W. Suppl. III 41.

dom[71]: dessa senare tillkomna allmänna ödesgudomligheter förenas med »la fortune du dieu fatidique de Lébadée» [72].

En annan förbindelse föreligger i en inskrift från Kos: Κάλλιπος Αὐτοφῶντος τὸ ὡρολόγιον Τύχᾳ ἀγαθᾷ καὶ Ἀγαθῷ δαίμονι καὶ τῷ Δάμῳ [73]. Då den personifierade Demos på mynt förekommer tillsammans med stadsgudinnan [74], uppträda de kanske här närmast såsom stadsgudomligheter. Såsom sådana eller allmänna ödesgudomligheter torde vi väl närmast få anse dem på den marmorplatta eller bas, som nu finnes på den turkiska kyrkogården i Pergamon: Ἀγαθῇ Τύχῃ καὶ Ἀγαθῷ δαίμονι τὴν βάσιν Φιλήμων Ἄνθου σκουτλάριος [75]. Troligen är det också frågan om något liknande, när det talas om desammas bildstoder i asklepieion i Pergamon: ὡς δὲ ἐγενόμεθα οὗ ἡ Ἀγαθὴ Τύχη καὶ ὁ Ἀγαθὸς δαίμων ἐπιστάντες [76], och när man läser följande dedikation från 4:e eller 3:e årh. f. Kr. på en sten i motsvarande helgedom i Epidauros: Ἀγαθοδαίμονος Ἀγαθᾶς Τύχας [77], liksom i följande inskrift från en Serapishelgedom på Delos från början av 2:a årh. f. Kr.: Ἀγαθῶι δαίμονι, Ἀγαθεῖ Τύχει Ἀθηνίων Ἡφαιστίωνος Μακεδὼν καὶ ἡ γυνὴ Μυρτίς, κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ [78], vilken sistnämnda gud torde vara Serapis. Detsamma gäller möjligen beträffande de nämnda bilderna från Propyleerna och Megara.

Att dessa allmänna ödesgudomligheter trängde in i den privata huskulten, är ej att undra över i en tid, då den religiösa osäkerheten drev människorna till att upptaga så många gudar som möjligt i sin dyrkan, och då det var på modet att tala om daimon och tyche i livets alla skiften. Vad man härvid kunde eftersträva, ser man i en på senare tiden mycket omtalad inskrift från Filadelfeia i Mindre Asien från 2:a eller 1:a årh. f. Kr. Den handlar om en privatkult, till vars helgedom även

---

71 Paus. 9, 39, 3, 5.
72 Foucart, Cult des Héros 30.
73 CIG II 2510.
74 Gardner i JHS 9 (88), 79.
75 SIG² 756.
76 Ael. Aristides I 276 (Dind. 447).
77 IG IV 1160.
78 IG XI 4, 1273.

utomstående på vissa villkor kunde få tillträde. Inskriften nämner gudinnan Agdistis såsom φύλακα καὶ οἰκοδέσποιναν τοῦδε τοῦ οἴκου. De gudar, som där dyrkas, äro: Zeus eumenes, Hestia, de andra räddande gudarna, Eudaimonia, Plutos, Areté, Hygieia, Tyche agathe, Agathos daimon, Mneme, Chariterna och Nike [79]: man give akt på de många personifikationerna, som omgiva vårt gudapar.

Att vi i fråga om detta gudapar ofta åtminstone ha att räkna med en till sitt ursprung annan gudomlighet än lyckoguden i hemmet, torde även framgå därav, att Plinius omnämner dels Eufranors bild av Bonus eventus, vilken i högra handen håller en offerskål, i vänstra handen sädesax och vallmo [80], dels Praxiteles' bilder av Bonus eventus och Bona Fortuna, vilka funnos på Kapitolium i Rom [81]. Bonus eventus passar utmärkt såsom översättning av den allmänna ödesgudomligheten A. Svårigheterna däremot att likställa honom med lyckogudomligheten i hemmet ha vållats dels av den romerske gudens ynglingagestalt och dels av de här nämnda attributen, sädesax och vallmo, som otvivelaktigt snarare passa in på en gudom för fälten än för hemmen. Därför har man velat identifiera Bonus eventus med Triptolemos [82] utan att beakta, att Plinius nämner dessa gudar i följd, alltså såsom två skilda gudar, eller också har man ansett Bonus eventus såsom översättning av den eleusinska ortsdämonen Eleusis' namn (av ἐλθεῖν = venire) [83], en föga lycklig språklig kombination. Även Otto Weinreich håller, trots sin kritiska syn, fast vid den eleusinska gudakretsen [84].

Vad ynglingagestalten beträffar, så är den ju ej otänkbar för A. tillsammans med den sköna Ag. Tyche: man menar, att

[79] Keil och Premerstein i Denkschr. Ak. Wien, B. 57 1915 Abh. 1, nr 18 och Weinreich i Sitz.-ber. Heid. Ak. 1919, Abh. 16, 3 ff. med litteraturanvisning.

[80] N. h. 34, 77.

[81] N. h. 36, 23.

[82] O. Kern i Ath. Mitt. 16 (91), 24 ff.; Furtwängler, Meisterwerke d. gr. Plastik 580 f.

[83] Edu. Gerhard, Ak. Abh. II 46 a. 3 och 53 a. 63.

[84] Sitzungsber. der Heid. Ak. 1919 Abh. 16, 33.

just den bild av Ag. Tyche i prytaneion, vars skönhet drev en ung athenare att begå självmord [85], skulle vara den förut nämnda, av Praxiteles utförda statyen [86]. Även av Zeus förekomma för övrigt enligt Pausanias i Olympia två skägglösa huvuden [87], liksom den kretensiske Zeus var ungdomlig; men det torde i dessa fall vara fråga om en helt annan gud än den Zeus, som dyrkades i hemmen. Dock behöva vi numera kanske ej längre hålla på ynglingagestalten, sedan Domaszewski påvisat en Bonus eventus av helt annat utseende, än senare tiders bilder förete [88]. Tyvärr är huvudet skadat, varför det är svårt att draga någon bestämd slutsats om vilken ålder fabrikanten tänkt sig. Vad beträffar ax och vallmo, så äro dessa typiska representanter för åkerns fruktbarhet något egendomliga för en grekisk lycko- och ödesgud från 4:e årh. f. Kr. Omöjliga äro de förvisso icke. Därpå lämnar stadsgudinnan Tyche ett exempel. Liksom hon representerar den lycka, som orten i fråga företrädesvis innehar eller eftersträvar, så blir väl också förhållandet med A. analogt härmed. Under krigens härjningar och avspärrning blev fältens gröda en i hög grad eftersträvad lycka.

A:s förhållande till landets fruktbarhet är för övrigt bevisad, så vida denne gud åsyftas i Megararelieffen (s. 113). Där är det tydligen fråga om vattnets ymnighet: Acheloos och regngivaren Zeus äro huvudgudarna på detta monument. Denna sammanställning av det fruktbarhetsgivande vattnets gudomligheter och A. är för övrigt nästan den åskådliga bilden till Varros bön: nec non etiam precor Lympham ac Bonum eventum, quoniam sine aqua omnis arida ac misera agri cultura, sine successu ac bono eventu frustratio est, non cultura [89]. Kanske är Bonus eventus ursprungligen en grekisk gud [90]. Av stadsgudinnan Tyche kan A. till en början ha erhållit ax så-

---

85 Aelian, Var. hist. 9, 39.
86 Allègre, Étude 40, 228.
87 Athen. Mitt. 1891, 20.
88 Abhandl. zur röm. Rel. 121 f.
89 Varro, De re rust. 1, 1, 6.
90 Kern i Athen. Mitt. 16 (1891), 24.

som symboler och eventuellt ynglingagestalt, innan han och även Tyche attraherades av husgudomligheten A.

Emellertid gör man sig onekligen den frågan inför det enastående monument av A., som Plinius beskriver, om ej den romerske författaren vid den naturliga översättningen av A. till Bonus eventus, som från fältens gud blivit en mera allmän lyckogud på den tiden [91], förväxlade det grekiska ymnighetshornet med den romerska gudens symboler från fältet? Hur därmed än må förhålla sig, så mycket är klart, att vi måste räkna med två till ursprunget skilda gudomligheter i det gemensamma namnet A., vilken olikhet kanske i början just markerats genom de olika symbolerna, vilka senare sammansmält. Den ena är lyckoguden, som dyrkades vid måltiden i hemmen. Denne ha vi säkrast att räkna med, när guden uppträder ensam eller tillsammans med Zeus. Den andra är den allmänna lycko- och ödesgudomligheten, som vanligtvis förekommer tillsammans med Ag. Tyche, varvid, egendomligt nog, denna senare, den kvinnliga gudomligheten, ofta nämnes först. Tyche är där den äldre gudomligheten (det är omöjligt att hålla isär Tyche och Ag. Tyche genom några kännetecken), i hemmet är det tvärtom. Men båda äro besläktade: rikedomen i hemmet är förutsättningen för familjens lycka eller är lyckan även på ett ej alltför primitivt stadium. Å andra sidan vilar den allmänna lyckan på landets, familjernas rikedom, det materiella välståndet. Så har släktskapen fört till samma symboler, med mäktigt understöd naturligtvis av de lika lydande namnen. Än mer. Man har snart förlorat känningen av den olika härstamningen och blandat gudomligheterna samman. Till hemmets gud A. har i den hellenistiska tidens starka beroende av Tyche utan vidare fogats Ag. T., eller de allmänna lyckogudarna ha stundom i hemmen trätt i stället för dessas lyckogud, varom husaltaren på Thera vittna: A. är än förenad med Zeus soter, än med Ag. T. [92].

Å andra sidan fick den i hemmet dyrkade guden A. snart en vidgad betydelse, i det att han erhöll offer vid en av de

---

[91] Domaszewski a. a. 127.

[92] Jfr Zeus filios och Tyche ag. sid. 131 f.

stora högtiderna, anthesteriefesten (ovan sid. 92). Vidare var den andra månadsdagen helgad åt A.: τὴν δευτέραν ἡμέραν (τοῦ μηνὸς) οὕτως ἐκάλουν[93]. Man har väl därigenom velat beteckna och önska sig denna som en särskild lyckodag. Nymånadsdagen var förut sörjt för, därigenom att man den dagen offrade till gudarna; att den andra dagen valdes, därför att man avskilt den åt daimoner och heroer[94], är ju möjligt, då den därigenom helgades åt δαίμων κατ' ἐξοχήν.

Det är förbiseendet av dessa nyss nämnda olika utgångspunkter, som vållat forskarna stora svårigheter vid bedömandet av A. Men å andra sidan är olikheten i betydelsen, som i korthet kan sammanfattas i privat och allmän lyckogud, ej större, än att samma bild, husgudens, vanligen använts för båda, likasom (Agathe) Tyche dyrkades såväl offentligt som i hemmen. När hon blev modegudinna, blev hon det även i hemmet. Så mötas dessa tre: hemmets A. å ena sidan och de mera universella lyckogudarna A. och Ag. Tyche å den andra.

Det är denna tydliga sammanblandning hos grekerna själva, som gör, att vi kunde behandla bilderna av dessa gudomligheter enhetligt: kulttypen var eller blev snart densamma. Liknande sammanblandning är ju också uppenbar, när himmelsguden Zeus' örn placerats såväl under A:s som Zeus filios' tron. Privatgudar ha för övrigt en tendens att erhålla offentlig betydelse eller uppgå i större gudomligheter.

C. Är Agathos daimon namn på en ormgud? Grekisk ormkult i hemmen.

Just i förbindelse med Ag. Tyche tillspetsas det även eljest svåra problemet om A. såsom ormgud. Att denna uppenbarelseform åtminstone till en början ej hörde till de båda ödesgudomligheterna, kan anses för säkelt. De äro blott personifikationer. Men hur blev det senare? Och framför allt:

---

93 Suidas och Hesychius: Ἀγαθοῦ δαίμονος.

94 Put., Quest rom. 25.

hur var det med husgudomligheten A., den äldsta av dem, historiskt sett? Ty därom rör sig problemet.

Forskarna äro benägna att anse honom som en ormgud, även om det någon gång sker med en viss reservation, såsom exempelvis Chr. Petersen uttrycker denna i sin »lilla nyttiga skrift» (von Gærtringen): »Die Schlangengestalt kommt erst in spätern Bildern und Zeugnissen vor; es wäre deshalb möglich, dass sie erst seit der Gleichstellung mit einem verwandten ægyptischen Wesen aufgekommen ist» [95]. Men på allra sista tiden har Ganschinietz med sitt radikala tolkningsförsök i en skrift absolut förnekat existensen av A. såsom ormgud i Grekland [96], även om han i en annan erkänner dess möjlighet [97], dock närmast blott såsom en efterklang till den vidsträckta och allmänna betydelse, vari Jane Harrison orsakslöst fantiserar om ἀγαθοὶ δαίμονες såsom förolympiska fruktbarhetsandar, som skulle vara ursprung till flera gudar [98]. Denna orm var enl. Ganschinietz »Hausfreund, mit dem Nimbus der Göttlichkeit umkleidet», och erhöll herokult [99]. Följande positiva framställning må även vara kritik nog av sådana argumentfria åsikter.

Vi ha förut funnit, att A. hyllades i hemmen vid måltiden och därstädes hedrades med altaren, att han härvid omnämndes tillsammans med hemmets speciella gudar (Zeus soter och ktesios) samt i bild framställdes i överensstämmelse med sådana (Zeus filios och meilichios). De tre sistnämnda ha bevisligen uppträtt i ormgestalt [1]; οἰκοφύλαξ, använt om Zeus soter [2], gör sannolikheten stor även för denne, då man betänker, att templens ormar ofta kallades φύλακες τοῦ ναοῦ.

Hur nära dessa gudanamn voro förbundna med varandra, torde följande sammanställning ge ett intryck av: antingen kallas Zeus soter helt enkelt A. eller tillägnas åtminstone samme bägare dessa båda gudar i det förut anförda ordet av

---

95 Hausgottes-dienst der Griech. 56.
96 De Ag. 38 f.
97 Agathos daimon i P. W. Suppl. III, 48 ff.
98 Themis kap. VIII.
99 Ag. d. i P. W. Suppl. III, 48, 50 f.
1 M. Nilsson i Ath. Mitt. 1908, 279, 284 f.
2 Aesch., Suppl. 27.

Difilos[3]; men soter kan utbytas mot teleios enligt följande scholion: τὸν δὲ τρίτον σωτῆρος — — — ἔλεγον δὲ αὐτὸν καὶ τέλειον[4], vilket även framgår av ett annat ord: ἔσπενδον δὲ ἀπὸ τῶν δείπνων ἀναλύοντες καὶ τὰς σπονδὰς ἐποιοῦντο Ἑρμῇ καὶ οὐκ ὡς ὕστερον Διὶ τελείῳ (om de homeriska hjältarna). δοκεῖ γὰρ Ἑρμῆς ὕπνου προστάτης εἶναι[5]: denna plats har vanligen Zeus soter; vidare heter Zeus filios fullständigare i den nämnda theoxenirelieffen: Zeus epiteleios (= teleios) filios[6]; tillsammans med denne nämnes modern Φιλία: detta namn har troligen uppkommit av att man tömde vänskapens bägare att döma av de många inskriptionerna med detta namn på bägare vid symposiet: denna Filia har alltså anknutits till Zeus filios. Enligt avbildningarna hör Zeus meilichios med till samma grupp: ktesios, meilichios, filios och (soter?) torde vara olika benämningar på ett och samma gudaväsen: ormguden i hemmet, vilken genom att dessa ord anknutits till Zeus' namn måste anses som en slags uppenbarelse av denne.

Vid denna intima förbindelse mellan dessa Zeusgestalter inbördes och dessas frändskap med A. vore det mer än underligt, om ej A. också så småningom blivit ett namn på denna husorm, men dessutom även av det skälet, att den Gode dämonen torde vara ett synnerligen lämpligt namn på en ormgud. Vi ha ju menat oss kunna sluta till att ordet daimon vid denna tid brukats framför allt om gudomligheter av lägre rang, om folktrons outvecklade gudamakter, vars mest karaktäristiska drag voro närheten, ingripandet, epifanien. Det namnet passar således utmärkt på en hemmets och förrådets skyddsgudomlighet likaväl som på de daimones, som enligt Hesiodos vaka över människorna och även äro rikedomsgivare. Genom epitetet den Gode har han i någon mån utsöndrats från den annars tämligen kvalitetslösa maktskaran.

Vid det till synes underliga förhållandet, att intet sådant kultföremål med A:s namn funnits, må man erinra sig, att

---

[3] Fragm. 69 (II 564 Kock).
[4] Till Platon Philebus 66 D; jfr Suidas: τρίτου κρατῆρος.
[5] Athen. I, 16 B.
[6] Furtwängler, Sitzungsber. bayer. Ak. zu München 1897, 401 ff.

vittnesbörden om dessa ormar med Zeus namn upptäckts så sent och sporadiskt, att en så framstående forskare som P. Foucart ansåg sig böra söka främmande, semitiskt, ursprung för meilichios (= milik = Melek) för att kunna förklara det ofrånkomliga faktum av Zeus meilichios i ormgestalt i Pireus [7]. Att även litteraturen under Greklands bästa tid så fullständigt nonchalerat dessa gudars ormgestalt, torde bero på att de bildade ansågo sådan dyrkan såsom vidskepelse [8]. Man har visserligen ofta förmenat, att den Sosipolis i Elis, som Pausanias omnämner [9], skulle vara A. Efter Roberts klara bevisföring [10] kan det anses för avgjort, att denne Sosipolis i barn- och ormgestalt går tillbaka till den kretensiske Zeus, som är av helt annan karaktär än dessa husormar. Ett bestämt litterärt uttalande äga vi visserligen i Servius' ord: »Gaudet (vipera) tectis, ut sunt ἀγαθοὶ δαίμονες, quos latine genios vocant» [11]. Dock är det kanske här hos denne senromerske författare fråga om de egyptiska ormarna med det namnet, varom längre fram skall avhandlas.

Men att heliga, dyrkade ormar förekommo i de grekiska hemmen, framgår av Theofrasts skildring av denna »vidskepelse»: ὁ δὲ δεισιδαίμων τοιοῦτός τις, οἷος — — — ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν μὲν παρείαν Σαβάζιον καλεῖν, ἐὰν δὲ ἱερόν, ἐνταῦθα ἱερῷον εὐθὺς ἱδρύσασθαι [12]: ἱερῷον är tydligen på grund av det föregående ἱερόν felskrivning för ἡρῷον, det är en itacism. Att det härvid skulle vara fråga om en själaorm, un Héros Domestique [13], såsom man vanligen antager, finnes ingen som helst antydan om. Utan att säga något därom men också utan att sätta den i något samband med familj eller hem omnämner Aristoteles ὀφείδιον μικρόν, ὃ καλοῦσί τινες ἱερόν, ὃ οἱ πάνυ μεγάλοι ὄφεις φεύγουσιν. γίνεται δὲ τὸ μέγεθος τούτου πηχυαῖον, καὶ δασὺ

[7] BCH 1883, 507 ff.
[8] Theophrast, Char. 16.
[9] VI 20, 2; 25, 4.
[10] Ath. Mitt. 18 (93), 37 ff.
[11] Till Verg. Georg. III 417.
[12] Charact. 16.
[13] Foucart, Culte des Héros 87.

ἰδεῖν· ὅ τι δ'ἂν δάκῃ, εὐθὺς σήπεται τὸ κύκλῳ[14]. Ungefär detsamma säger Pseudo-Aristoteles om en orm i Thessalien[15]. Märkvärdigt nog ha dessa ormar samma storlek och samma egenskaper som de egyptiska, som kallas ἀγαθοὶ δαίμονες (nedan sid. 155). — Ett heroon uppfördes i Alexandria till en ormgud A.[16]. Detsamma är troligen fallet med ἡρῷον 'Αγαθοῦ δαίμονος i Thebe i Boiotien[17], såvida det ej är ett gravmonument över en husfilosof, som fick hederstiteln ἀγαθὸς δαίμων: det torde vara en helgedom till en husorm, som kanske vunnit mera officiell dyrkan eller vördnad. Att däremot anse A:s och Ag. Tyches helgedom, som sättes i samband med Trofonios' kult i Lebadeia, identisk med den i Thebe[13] saknar all grund. Men herosbenämningen har fått vidgad betydelse: liksom heroon kan vara en helgedom över en orm utan något som helst sammanhang med en människas själ, så kallas till och med de rena personifikationerna Akratopotes, Matton och Keraon för heroer[19]. — Vi ha dock till sist ett i sitt slag enastående, märkligt monument över husguden A. i ormgestalt i Grekland, det på sidan 112 refererade.

Gent emot Marcel Bulards åsikt, att kvinnan är Tyche med början till förening med Isis, emedan hon håller oinochoé i st. f. patera, torde väl endast den formella anmärkningen böra göras, att hon snarare här bör kallas Ag. Tyche. Sammansmältningen Isis-Tyche försiggår, som han påpekar, på Delos: Ἴσιδι Τύχῃι Πρωτογενείαι[20]. Dock må framhållas, att om patera skall angiva dessa gudar såsom själva offrande, vilket vanligtvis antages, så kan ersättningen med vinkannan i handen fullt förstås utan egyptiskt inflytande, då munskänken försvinner under hellenistisk tid[21]. »Die Frau schenkt ihm aus der Kanne ein», säger Furtwängler om de analoga »Tod-

---

14 Anim. hist. 8, 29; 607 a.
15 De mirab. auscult. 151; 845 b.
16 Pseudo-Callisth. I 32 f. och Valerius I 32 f. (nedan s. 156).
17 Suidas: ἀγαθοῦ δαίμονος.
18 Ganschinietz, A. i P. W. Suppl. III, 45.
19 Athen. 39 c.
20 BCH VI 339 nr 43.
21 Samml. Sab. I 35.

tenmahlsreliefs»[22], ursprungligen »Denkmal um den Verstorbenen zu zeigen, wie er im Leben aussah»[23], alltså hörande även de till hemmets religion. Senare blevo de votivgåvor till gudar.

När Bulard vidare påstår, att den manliga figuren är Serapis, emedan ormen är A., är detta knappast mera än halva sanningen. Visserligen kan man ej komma ifrån, att anletsdragen i påfallande grad äro Serapis', men då kunna de också vara Zeus' och A:s. Och för dessa senare äro attributen (horn och skål) typiska, men ej för Serapis, även om han ibland erhåller något av dem. Men en Serapis i så fullständig A.-utrustning är så enastående, att vi helt enkelt måste kalla honom A.-Serapis: liksom Isis och Tyche på Delos så småningom förenas till ett, så torde samtidigt förhållandet vara med A. och Serapis. Härför talar även den förut nämnda dedikationen till A. och Ag. Tyche på befallning av Serapis[24].

Vi kunna nästan skåda för våra ögon, hur på Delos A. och Ag. Tyche, Serapis och Isis samt husormen förenas. En inskrift på Delos från 200 f. Kr. omtalar, att en alexandriner på ön upprättat en huskult åt Serapis, vilken kult redan varat i tre generationer[25]. Således måste den grundats redan i 1:a hälften av 3:e årh.[26]. Även Isis nämnes. A. och Ag. Tyche dyrkas också i hemmen. Där mötas på Delos de grekiska och egyptiska gudarna, likaväl som människorna från båda länderna, och hålla på att assimileras. I Egypten finnes en husorm, som av grekerna kallas A. efter deras egen lyckogud i hemmet. Men vid denna tid ha grekerna två lyckogudar i hemmet, som hålla på att uppgå i Serapis och Isis. Husormen anses som dessa egyptisk-grekiska gudars epifani eller uttrycker detsamma som dessa: resultatet blir vårt annars svårförståeliga monument på Delos.

Det egendomliga i detta ligger däri, att ormen är huvud-

---

22 Samml. Sab. I 26.
23 Samml. Sab. I 28.
24 IG XI 4, 1273.
25 Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion 19 f.
26 Wilcken, Urkunden d. Ptolemäerzeit I 84.

figuren. Detta torde bero på inverkan av egyptisk djurdyrkan.

Den ormform, som här förekommer, är precis densamma, som finns i Egypten på grekisk-egyptiska bilder, där ormen A. förekommer. Men denna form är blott en mera genomförd stilisering av den bild, varmed den grekiska husormen brukade framställas, varemot ormarna på rent egyptiska monument ha annan form.

Då emellertid Delos på denna tid håller på att genomsyras med egyptisk religion och även denna relief visar egyptiskt inslag, duger den ej som egentligt bevis för att A. varit namnet på en grekisk ormgud. Och dock, hur nära stå vi ej ett fullt bindande bevis inför de fakta, att grekerna kallade den egyptiska husormen A., säkerligen efter sin lyckogud i hemmet, och att denna husorm i bildframställning har som modell figuren av de grekiska husormar, som tidigare burit andra namn.

Slutligen vill jag omnämna, att bland de husaltare, som anträffats på Thera, var ett utan inskription men med tre reliefbilder: den ena föreställer Hermes (en herm), den andra Herakles, hållande klubba och ymnighetshorn; den tredje bilden utgöres blott av ett horn och ett smalt, böjt föremål: »Skulle det ej vara A:s orm?» Han sträcker sig uppåt och böjer sig mot hornet liksom för att erhålla föda [27]. På samma sätt räckes hornet åt ormen i en del av de s. k. dödsmåltiderna. — Att det på detta husaltare skulle vara fråga om A:s orm, kan tills vidare ej vara annat än en förmodan.

Då vi således ej äga något direkt, absolut bindande bevis för A. såsom grekisk ormgud, få vi ytterligare spörja om möjligheterna därtill genom att framlägga, vad vi överhuvud veta om husormen i Grekland.

De flesta forskare tyckas vara benägna att i varje med religiös vördnad betraktad orm se ett ktoniskt väsen i den meningen, att han antingen hänföres till underjordens gudar eller ännu oftare är inkarnation av en död, är ett själadjur. Men indelningen av gudarna i olympiska och ktoniska är

---

[27] Thera III 173 f. (Hiller von Gærtringen); avbildat i Thera I 248.

otillfredsställande, i det att den ej tar hänsyn till θεοὶ ἐπιχθόνιοι, dit en del fruktbarhetsgudar måste räknas. Skymtar ej denna tredelning fram i Aischylos' ord: ὕπατοί τε θεοί, καὶ βαρύτιμοι | χθόνιοι θήκας κατέχοντες, | καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος, οἰκοφύλαξ [28]. Till denna tredje grupp böra vi räkna husormen, som ej är ktonisk i annan mening, än att han tränger fram ur sina gömslen i den fruktbarhetsgivande jorden. I grottorna eller de enkla kojorna kröp ormen in och dyrkades såsom gudomlighet. Detta var t. ex. fallet hos romarna och de germanska folken. Hos litauerna åtnjöto dessa husormar stor dyrkan [29]. Ej heller för de invandrande grekerna torde denna kult varit främmande.

Men framför allt mötte dem en starkt framträdande ormkult i de kretiska och mykenska kulturerna. Denna har varit huskult och förbundits med dyrkan av en gudinna i furstens palats. Såsom fortsättning på denna palatskult ha vi att anse Athenas dyrkan i det tempel, som på Akropolis byggdes över den gamla fursteborgen [30]. I förening med gudinnan dyrkades sedan på Akropolis en οἰκουρὸς ὄφις [31], som sättes i förbindelse med palatsets mystiske innehavare, Erechtheus—Erichthonios [32]. Det framgår ej klart, om Farnell menar, att denna orm är δαίμων Σπουδαίων på Akropolis. Men att denne sistnämnde skulle vara densamma som A. [33], är föga troligt, i varje fall ej bevisat.

Med den homeriska gudavärldens överhandtagande äro djurgudarna på retur, men helt undanträngas kunna de icke. Såväl fågeln som ormen hade varit den förgrekiska gudinnans uppenbarelseform. Längre fram kallas den senare, den husskyddande ormen, φύλαξ τοῦ ναοῦ [34]. Bakom de kretisk-mykenska kultbilderna av en gudinna med ormar och Athenas orm, bakom sagor och berättelser om ormar såsom männi-

---

28 Suppl. 25 ff.
29 Usener, Götternamen 86, 91, 112.
30 Nilsson i Danske Vidensk. Selskab, Hist.-fil. Medd. IV 7, 1921, 3 ff.
31 Hesych; jfr Aristoph., Lys. 759 och Soph., Philoct. 1326 ff.
32 Hesych: οἰκουρὸν ὄφιν; Paus. I 24, 7.
33 Farnell, Gr. hero cults 87 f.
34 Schol. t. Arist., Lys. 759; jfr. Herod 8, 41.

skors beskyddare[35] ana vi en stor ormkult i det Hellas, där grekerna trängde in. Vi ana den även bakom de ormgudomligheter, som av dessa förbundits med Zeus' namn.

Men varför ha dessa grekiska husormar förbundits med honom? Vandringen förde med sig, att många lokala gudar lämnades kvar, och att religionen utvecklades i monoteistisk riktning. Följden härav blev, att Zeus kom att nästan betyda gud. Liksom husormen förenades med den kretisk-mykenska huvudgudomligheten, en gudinna, så förbindes han även med grekernas specifike gud såsom dennes epifani i hemmen. Zeus ktesios = guden Ktesios blev den egentlige förrådsinnehavaren i hemmet. Men därmed var ormgudens funktion därstädes säkerligen ej uppfylld. I kulten blir den mest dyrkade guden ofta den ende, ett slags allgud. Men de olika sidorna, vad man hoppas och väntar av guden, poängteras genom olika benämningar och bestämningar: »kärt barn har många namn». Zeus ktesios, meilichios, filios, soter, A.: är det inte, som om vi hörde vår egen enkla lantbefolkning bedja till »den söte, gode Guden», till »vännen den bäste», frälsaren och räddaren i nöden, »den milde Guden», som vill sonas. Försoningsoffer brändes till Zeus meilichios[36], Zeus filios tog in i hemmen och ärades med theoxenier[37], Zeus soter är räddare och väktare, A. är »måltidsbönens» gud.

Det kan vara skäl att ge akt på att övriga ormgudomligheter också förbundits med Zeus' namn: Trofonios, Asklepios, Dioskurerna, av vilka Asklepios och Dioskurerna även voro husgudar. Men Zeus' namn förde tanken mer och mer till den antropomorfe guden, i och med att ormkulten började ringaktas som vidskepelse. Denna vidskepelse, tron på gudomens beständiga närhet och ingripande kallade grekerna vid denna tid deisidaimoni, och de lägre gudamakter, som omgåvo dem, voro daimones. Daimon var nu icke blott funktionellt framträdande utan framför allt sönderdelad i otaliga väsen, »andar». A., vilket ord vi ha trott oss i början av dess

---

[35] Bötticher, Tektonik der Hell.[2] 394 f.
[36] Xen., Anab. 7, 8, 4. Paus. 10, 38, 8.
[37] M. Nilsson i Ath. Mitt. 1908, 284.

användning böra översätta med den Goda makten — Lyckan, och som även, om Dionysos framför allt, använts om den goda maktens innehavare och därvid omväxlat med Agathos theos, borde faktiskt under hellenismens tid närmast översättas med den Gode daimonen i betydelse av en lägre gudomlighet, skild från massan av daimoner genom kännetecknet den Gode. Det vore nära nog en logisk konsekvens, att husormen, lyckobringaren i hemmet, nu fått detta namn. Men folkreligion är föga logisk — vi veta ej med säkerhet, om den varit det i detta fall, om »den lyckobringande husormen senare tog gestalt av Agathos daimon, den gode dämonen» [38]. Troligt är, att så skett men blott sporadiskt, där ej utländskt inflytande gjort sig gällande, enär djurdyrkan vid den tid, då A. blev ett vanligt gudanamn, var så gott som övervunnen i Grekland. Om så varit fallet, har han, utom att bägaren vid måltiden ägnades honom, möjligen fått övertaga svinoffer från Zeus meilichios [39] och filios [40] och panspermi från Zeus ktesios [41], såvitt denna gamla kultform ännu ägde bestånd. För svinoffret liksom för uppfattningen av A. såsom husorm talar offret till genius-A. på Delos (nedan sidan 143).

Vad är det för slags ormar? Hur sågo de ut? I den grekiska litteraturen talas om en orm ὁ παρείας ἢ παρούας, som icke biter eller åtminstone icke så, att man skadas därav [42]. Det är vidskepelse att tala om sådana ormar såsom gudar; de äro för författarna antingen Asklepios' tjänare [43] eller helgade åt Dionysos [44] eller τῶν μυστηρίων ἱεροί [45]. Dessa heliga ormar sägas ha stora käkar; de skada ej människor men väl andra ormar [46]. Knappast voro dessa dock de egentliga husormarna. Theofrast skiljer uttryckligen Sabazios' ormar från de även-

---

38 M. Nilsson, Olympen I 200.
39 Xen., Anab. VII 8, 4 f.; Harrison, Prol. 21.
40 Harrison, Prol. 357.
41 M. Nilsson i Athen Mitt. 1908, 281 f.
42 Schol. t. Aristoph., Plut. 690.
43 Aelian., Nat. an. 8, 12.
44 Teophrast, Charact. 16 och Schol. ovan.
45 Demost., Corona 260, och Photius' lex: ὄφεις παρείας.
46 Phot. lex: ὄφεις παρείας.

ledes i husen påträffade heliga ormarna [47]. De senare tyckas snarare ha varit de dyrkade husormarna, desamma som Aristoteles beskriver (ovan sid. 124 f.). Möjligen hade en sådan orm även betydelse som en »Hausfreund, der als Unterhaltung der Kinder und durch Vertilgung von Ungeziefer sich wert und nützlich machte» [48]. Sådant kan man förmoda. Vad vi veta är, att de, i motsats till den våglinjiga framställningen av de romerske husormarna, vanligen avbildades mer eller mindre hoprullade, ofta med huvudet uppsträckt [49], ungefär så som på det nyss nämnda monumentet på Delos.

Även i våra dagars Grekland förekommer den lyckobringande husormen. »A snake is of good omen when seen in the house; for it is the guardian-genius watching over its own» [50]. Han kallas då νοικοκύρης (husets herre) eller τόπακας [51] (tydligen av τόπος). Har han genom detta senare namn förbundits med platsens genius, δράκος [52] eller δράκων, liksom han i Egypten och Italien även är platsens skyddsgud?

De romerska husormarna uppträda ofta parvis, genius och juno, som representanter för man och hustru. Även i Grekland saknas ej spår, som peka åt sådant håll. Dioskurerna tyckas ursprungligen ha varit två husormar men uppträdde senare som heroer och voro ἀγαθοί τινες δαίμονες [53], goda, räddande makter. Även dessa ha förbundits med Zeus. Vidare finnes en votivinskrift i Thespiai, tillägnad Διὶ μιλίχυ κὴ Μιλίχῃ [54]. Med denna må jämföras den förut nämnda theoxenien, vid vilken står: — — — ἀνέθεσαν Διὶ ἐπιτελείῳ φιλίῳ καὶ τῇ μητρὶ τοῦ θεοῦ Φιλίᾳ καὶ Τύχῃ ἀγαθῇ, τοῦ θεοῦ γυναικί [55]. I denna enastående förening av en stor gud med både maka och moder ligger nog ej saken så, att den invigande ej vågat beteckna

---

[47] Theophr., Char. 16.
[48] P. W. Suppl. III 48 (Gansch.).
[49] Foucart i BCH 1883, 507 ff. m. fl. ställen.
[50] Lawson, Mod. gr. folkl. 328.
[51] P. W. Suppl. III, 49.
[52] Baudissen, Studien zur sem. Rel. I 270, a. 3.
[53] Sextus, Adv. Math. 9, 86.
[54] BCH 1885, 404.
[55] Furtwängler i Sitzungsber. bayer. Ak. zu München 1897, 401 ff.

den begreppsartade gudabildningen Filia såsom den egentliga kamraten till Zeus utan Ag. Tyche [56]. Modern till den ålderdomliga guden finnes helt enkelt ej på monumentet och det därför, att den dedicerande i det 4:de årh. f. Kr. velat bringa sin hyllning åt Ag. T., som då undanträngt makan Filia på det finurliga sättet, att hon gjorts till obefintlig moder. En märklig analogi härtill föreligger kanske, i det att på Schönes förut nämnda relief nr 109 tyckes ha funnits en tredje (kvinnlig?) figur, vars betydelse nu ej kan avgöras; troligen föreställde den blott en adorant.

Vi ha i dessa båda sista dedikationer till Zeus ett gudapar, make och maka, där den senare möjligen blott är en begreppsbildning. Såsom förklaring härpå ha vi nämligen att välja mellan följande två orsaker: antingen måste vi förutsätta två husormar i analogi med de romerska genierna, eller också, om det egentligen är *en* husskyddande orm, är makan en konsekvens av familjeguden och den valda bildtypen, lektisterniet [57], för den nu antropomorfiskt uppfattade guden, således blott en begreppsbildning. I enlighet med den senare uppfattningen skildras också Zeus filios av komikern Diodoros, hur han i husen slår sig ned på kline vid bordet [58].

Härvid kan såsom bidragande orsak till gudaparet nämnas tanken på parallelliteten mellan äktenskapets välsignelse och åkerns fruktbarhet: den beslöjade Tyche syftar härpå. Zeus epiteleios = teleios är äktenskapets beskyddare. — Med den tilltagande kulturen fingo gudarna en vidgad betydelse, omfattande även andliga förmåner. Filios och Filia åsyfta möjligen vänskapens betydelse. I st. f. att blott bedja till Zeus ktesios ὑγίειαν διδόναι [59] kunde man göra ὑγίεια till gudinna, vilken dock förenats med Asklepios. Men man behövde ej på detta sätt fördela de nya funktionerna, här enligt familjelivets schema; även en henoteistisk dyrkan torde man kunna förutsätta, där allt tillskrives den ene guden: vid en ormbild i

---

56 Furtwängler 410 f.
57 Furtwängl: 411.
58 Diodor. fr. 2 Kock.
59 Isæus 8, 16.

Asklepios' helgedom i Pireus, där andra ormreliefler med Zeus' namn anträffats, står blott τῷ Θεῷ.

Då analogien med de spartanska husormarna är bristfällig, i det att de senare uppgått i ett ynglingapar, Dioskurerna, torde den andra förklaringsgrunden till gudaparet på forskningens nuvarande ståndpunkt vara den säkraste. Härvid får denna stöd av herosframställningar, de s. k. dödsmåltiderna. De torde vara av samma art som theoxenierna, med hyllning till heroen och familjelivet som utgångspunkt, profant uttryckt: en livsbild, såsom framgår av hästen, hunden eller ormen på bilden. Är det ej husormen snarare än själadjuret? »Diese Sitte, das Herrichten von κλίνη und τράπεζα, haben auch (utom heroerna) alle diejenigen Götterculte beibehalten, die besonders nahe dem Seelencult blieben, wie die der Untererdischen, des Pluton, ferner der Dioskuren, des Asklepios u. a.» [60]. Detta är uppenbarligen oriktigt. Seden gäller egentligen husgudarna och de med dessa delvis sammanfallande θεοὶ ἐπιχθόνιοι. Samma kultbruk ägde rum vid en statsfest till Zeus soter [61].

Om denna tolkning är riktig, vad betyder då, närmast från synpunkten av det grekiska inslaget, den nämnda bilden från Delos, där ormen är centrum, innehar platsen på kline? Månne inte det, att ormen är husgudens egentliga gestalt? De tre gudabilderna betyda detsamma. För övrigt torde ormen uppträtt än i ental än i flertal [62] utan någon djupare betydelse däri [62a].

D. Agathos daimon och Agathos theos.

Är den äldsta användningen av uttrycket A. alltså en benämning på en i hemmen åtrådd lyckomakt av mer eller mindre gudomlig art och såsom sådan tillhörande folkets

---

[60] Furtw. i Samml. Sab. I 26.

[61] Furtw. i Sitzungsber. bayer. Ak. zu München 1897, 405.

[62] Jfr Hesych.: οἰκουρὸν ὄφιν: οἱ μὲν ἕνα φασίν, οἱ δὲ δύο ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἐρεχθέως (på Akropolis i Athen).

[62a] Anm. En klarare insikt häri kan endast vinnas genom en närmare undersökning beträffande de nämnda husgudarna, vilket kräver en särskild behandling.

breda lager, så torde vi därmed också ha rätt till att ge daimon den betydelse, som redan i den homeriska litteraturen uppenbarar sig som den folkliga: den makt som genom sina verkningar gör sig förnimbar men för övrigt är av obestämd, föga individualiserad karaktär. Med ordet agathos bestämmes den något närmare: daimon av god natur. Den Gode dämonen skulle alltså kunna vara ett ypperligt namn på en ormgudomlighet i husen såsom lyckans representant, till skillnad från alla andra nyckfulla eller fruktade makter, som människorna kände sig omgivna av.

Men daimon behöver ej blott beteckna detta kollektiva slag av gudamakter, till vilka dessa ormgudomligheter böra räknas; ordet kan också användas om den individualiserade, i mänsklig gestalt tänkte guden, såsom vi sett både i litteraturen och i bildframställning. Men det vanligaste namnet härför är theos. Dock kan å andra sidan även ordet theos användas om djurguden, t. ex. då det vid en av de nämnda ormreliefferna från Pireus står τῷ Θεῷ [63]. Det är alltså klart, att den tämligen färglösa benämningen Ag. d. kan utbytas mot Ag. theos, liksom de grekiska ormgudomligheterna förbundits med Zeus' namn. Den Gode guden, den Goda makten, den Gode daimon, Lyckan såsom något supranormalt, av oss oberoende men framför oss hägrande, mot vilket vi sträcka oss i längtan eller bön: liknande uttryck kunna vi finna rentav hos samma människor mitt ibland oss med ungefär en och samma tanke bakom de växlande uttrycken. Så mycket mer kunna vi förutsätta detsamma hos grekerna, där ingen enhetlig teologi verkat klargörande och sammanfattande i det religiösa föreställningskomplexet. De två frågorna måste alltså besvaras: har detta utbyte ägt rum, och är i så fall Ag. theos alltid lika med Ag. d.?

Utav de av mig påträffade fall, där Ag. theos förekommer, äro redan två behandlade: de båda fragmenten av Filochoros [64], där uttrycket torde åsyfta A. men i betydelsen av vinguden Dionysos, samt ett scholion [65], där de tre namnen angivas

---

[63] Foucart i BCH 1883, 510.

[64] FHG I 387, Philoch. fr. 18 och 19.

[65] Till Aristoph., Equ. 85.

beteckna samme gud. I analogi härmed torde inskriften Ἀγαθοῦ θεοῦ [66] på en bägare vara att uppfatta. Det är nästan, som ville man i dessa fall säga: Ag. theos bör uttrycket heta i prosastil, när man tänker på den antropomorfiskt uppfattade vinguden Dionysos.

Av de andra fallen sammanföra vi först tre från södra Arkadien. I staden Tegea ha påträffats två hermer, den ena med ett »vilt skäggigt huvud» och med inskriften Ἀγαθὸς θεός [67], den andra med skadat huvud och med följande inskription: Κλεοίτας Ἀγαθõι θεõι ἀνέθηκε [68]. Den senare anges vara från 4:e eller 3:e årh. f. Kr. Dessutom nämner Pausanias megapoliternas Ἀγαθοῦ θεοῦ ναός och tillägger: εἰ δὲ ἀγαθῶν οἱ θεοὶ δοτῆρές εἰσιν ἀνθρώποις, Ζεὺς δὲ ὕπατος θεῶν ἐστιν, ἑπόμενος ἄν τις τῷ λόγῳ τὴν ἐπίκλησιν ταύτην Διὸς τεκμαίροιτο εἶναι [69]. Denna tolkning får stöd därav, att i Arkadien anträffats en herm till Zeus meilichios, som är lik den skäggige Ag. theos [70], och jämväl av den Δαίμων ἀγαθός, som funnits i närheten av Doliana i Arkadien [71]. Ty om man vill hänföra Ag. theos här till A., såsom vanligen sker, eller till Zeus meilichios, kan vara smaksak: den inbördes släktskapen eller identiteten är lika uppenbar som namnens likhet till betydelsen.

Även i två inskrifter visar denne gud frändskap med dessa Zeusgestalter därigenom, att han sammanföres med dessa. Den ena, från Athen, börjar: Ὧρος, Θεὸς ἀγαθός, Ζεὺς κάσιος, Ἀπόλλων, Διόνυσος m. fl. [72]. Den andra är inristad på en kalkstensplatta från Fyskos, 4:e eller 3:e årh. f. Kr.: Ἥδυλος Διὶ μειλιχίωι Ἀγαθοῖς θεοῖς [73]. Vid denna pluralform kommer man närmast att tänka på A. och Ag. T. och det så mycket mer, som kalkstensplattan är funnen i närheten av en källa: man erinre sig regnguden Zeus och dessa båda gudar jämte

66 Ovan s. 98 och 100.
67 Eph. arch. 1906, 35, 43 f.; IG V 2, 67.
68 Eph. arch. 1911, 152 nr 6; IG V 2, 60.
69 VIII 36, 5.
70 Eph. arch. 1906, 44.
71 IG V 2, 59; ovan s. 111.
72 Wilhelm, Beiträge zur gr. Inschriftenkunde 136.
73 Se föregående.

andra såsom källgudomligheter i Megara[74]. Eller skola vi ställa denna inskrift i förbindelse med bilden av ormen jämte gudaparet från Delos[75]? I varje fall går tanken närmast till hemmets och fruktbarhetens goda gudar.

Vi ha vidare att stanna inför två monument i Asklepios' tempel i Epidauros. Det ena utgöres av en kalkstenspelare, på vilken läses: 'Ἀγαθῷ θεῷ Τιβ. Κλαύδιος Πωλλίων ἱεραπολήσας τὸ ξγ̄ ἔτος[76], vilket år enligt IG är 187 e. Kr. Enligt Cavvadias är Ag. theos här lika med A. Till denna slutsats kommer han tydligen, därför att på pelarens ena sida läses 'Ἀγαθῆς, som han supplerar med Τύχης. Men formen på dessa bokstäver äro olika de föregående, varför de i IG anges vara tillagda senare, medan Cavvadias påstår, att de trots detta kunna vara samtida. Hur som helst: de torde i detta fall icke bevisa någonting. Märklig är ju genitivformen, då den andre gudens namn sättes i dativ: förhållandet brukar vara tvärtom. Å andra sidan kan man ej heller draga någon slutsats därav, att pelaren finnes uppställd i Asklepios' helgedom. Ty om denna såväl som om andra dylika gälla Cavvadias ord: »Le Hiéron est devenu avec le temps un Panthéon de la religion grecque[77]. Men ἱεραπολήσας anger, att den dedicerande är en överstepräst och troligen i sitt eget tempel. Han torde då ha menat sin gode gud, Asklepios.

Denna förmodan styrkes av det andra monumentet: en relief av en skäggig gud med stav? i högra handen och ymnighetshornet i den vänstra. Guden är synlig blott ned till höften, varest en orm synes. Under bilden läses: 'Ἀγαθοῦ θεοῦ. Τι. Κλ. Ξενοκλῆς πυροφορήσας. Den stammar från 2:a eller 3:e årh. e. Kr.[78]. Det är alltså en votivgåva av en präst, en »eldbärare». Att det ej är Zeus, såsom Pausanias anger om megapoliternas Gode gud, visa både bilden och cirkeln, som är olik Zeus tecken[79]. Men då torde det ej heller vara A., som

---

74 Sid. 119 ovan.

75 Sid. 112 ovan.

76 Cavvadias, Fouilles d'Épid. I 44 nr 41; IG IV 997.

77 Cavv. I s. 114.

78 Cavv. 45 nr 44; IG IV 1059; Harrison, Themis 285 f., fig. 75.

79 IG IV 1059.

Jane Harrison tror: »Surely the Agathos Theos is only an Olympianized form of the old Agathos Daimon. Over his body still crawls the snake he once was» [80]. Så enkelt är ej problemet. Ett skrin jämte en tång äro avbildade på stenens ena sida. De torde syfta på asklepiadéernas konst och läkedomsguden Asklepios. Cavvadias, som grundligt studerat helgedomen i Epidauros, anger också helt enkelt, att guden är Asklepios. Båda monumenten åsyfta troligen denne gud. Att man stundom kallade honom den Gode guden, är egentligen självklart på grund av den goda hjälp, han enligt vittnesbörden i hans tempel givit hjälpsökande.

Av de återstående vittnesbörden har ännu ett samband med Asklepios och stammar från Kos, asklepiadéernas ö, ja härrör från en man, som själv tillhörde de koiska asklepiadéernas släkt: Γάϊος..., ἱερεὺς διὰ βίου, Ἀσκλαπιῶι Καίσαρι Ἀγαθῶι θεῶι ἀνέθηκε [81]. Här är fråga om kejsarkult till Nero av en f. d. kejserlig läkare och kejsar Claudius' mördare [82]: han kallas på ett annat ställe ἱερεὺς διὰ βίου τῶν Σεβαστῶν καὶ Ἀσκλαπιοῦ καὶ Ὑγίας καὶ Ἠπιόνης [83]. Kejsarkulten har således anslutits till Asklepiosdyrkan; alltså är det här ej fråga om kejsarens identifikation med Asklepios, som inskriptionens utgivare förmena [84], utan kejsaren kallas den Gode guden, vilket visserligen är enastående i Grekland. Det bör väl närmast uppfattas som underdånig, inställsam hyllning till den fruktade monarken. Men i kejsarkultens tider är detta knappast egendomligare, än när Eros kallas så: ταῦτα γὰρ ὤγαθος βούλεται θεός [85]. Detta är ej annat än ett eufemistiskt uttryck, som kan användas om vilken gud som helst och ej har med A. såsom beteckning för kejsare att skaffa, såsom Herzog förmenar [86]. Att Nero i Egypten kallades, troligen ej dyrkades såsom A., betyder i viss mån något annat (nedan sid. 165) men

---

[80] Themis 286.
[81] Paton and Hicks, Inscr. 130 nr 92.
[82] Herzog, Koische Forsch. 189 ff.; Deissmann, Licht von Osten 259 f.
[83] Herzog 195.
[84] Paton 130.
[85] Theocr., Id. 30, 30 f.
[86] Herzog 196.

kan naturligtvis ha medverkat till denna kejsarkult. På samma sätt torde vi ha rätt att uppfatta: (θεω) αγαθω Δει Ηλιω μεγαλω Σαραπιδι εν Κανωβω [87].

Även ἀγαθὸς δαίμων i följande uttryck: Μεγάλῳ θεῷ κἀγαθῷ δαίμονι [88], samt använt om Poseidon i Egypten har nog samma innebörd: Θεῷ Ταιναρείῳ ἀγαθῷ δαίμονι καὶ συννάοις θεοῖς [89]: daimon har blivit insatt för att undgå upprepning av theos vid lovordens intensifiering, eller också kan det, i sista exemplet, betyda, att Poseidon är den räddande, ingripande makten i farorna till sjöss, liksom Dioskurerna kallas så i denna egenskap [90]. — Ett analogt uttryck finnes i en gravinskrift i Thespiai: ἐπὶ Διονυσίῳ ἥρῳ ἀγαθῷ [91].

På samma sätt böra kanske Ciceros ord förstås, att grekerna brukade skriva på borden i sina helgedomar: Bonorum deorum [92], så vida ej fullständig missuppfattning föreligger, vilket torde vara sannolikast: fråga är nämligen om den gudlöse Dionysios' rov av Asklepios' eller Apollons gyllene tempelbord, varvid andra författare, som omtala samma händelse, i stället omnämna A:s bägare.

Till slut må erinras om att θεὸς ἀγαθός, som stundom förekommer i början av handlingar och fördrag [93], ej, såsom man ibland förmodat, hör hit utan bör suppleras med εἴη: det är en anropningsformel i st. f. θεός med eller utan τύχη. Det är en önskan, som på religionens höjder förändras till ett påstående: ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός [94]; eller οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός [95], eller εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός [96].

---

[87] Bulletin de la Société arch. d' Alexandrie 4, 1902, 54.

[88] Mueller, Μεγας Θεος 380 nr 330; det korta citatet är hämtat från Rivista egiziana quind. 4, 1892 p. 9 och 334, vilken publ. ej varit mig tillgänglig.

[89] Arch. f. Pap. II 566 nr 125; Schiff, Festschrift 378.

[90] Ovan sid. 131.

[91] CIG 1657.

[92] De nat. d. III 34.

[93] CIG 2556; SIG² 462.

[94] Plat., Civ. II p. 379 c.

[95] Marc. 10, 18; Luc. 18, 19.

[96] Matt. 19, 17.

Resultatet blir alltså, att Ag. theos användes i vidsträcktare betydelse än A.: en person kan använda det om vilken gud som helst, som för denne i något avseende är en god hjälp, eller för att framkalla gudens godhet. Men dessutom tyckes det speciellt ha utbytts mot A. eller använts om den i hemmet dyrkade guden. A. har däremot mera extremt haft egennamnets karaktär.

Då gudarna under hellenismens tid ofta sjunkit ned till daimonernas låga rang eller, rättare sagt, ej kunnat höjas till den sedliga fullkomning, som tidens kultur krävde, så ha uttrycken gōde gud och kanske stundom gode daimon om en gud ofta pressats fram för att, i kulten åtminstone, skilja denne från de andra bristfulla gudarna: eufemismen var nu mer än någonsin fullt naturlig och berättigad.

E. Agathos daimon och Agathe Tyche såsom personliga skyddsgudar: romerskt och österländskt inflytande.

I den allmänna framställningen om daimon har visats, huru såväl detta ords som ordet tyches betydelse förändrats, så att till den allmänna och obestämda användning, som orden hade från början, kommit en fördelning av deras innehåll på enskilda människor eller grupper av sådana och, i synnerhet för tyche, även på enskilda orter. I sådan tillämpning användas orden vanligen utan ett speciellt adjektiv vid sin sida, åtminstone ordet daimon. Men ju mera daimonerna uppdelas i onda och goda, och ju större religiös betydelse som tillerkännes dessa senare, desto mera kommer attributet ἀγαθός till vid tanken på dem. Redan när det var fråga om en filosof såsom familjens själasörjare och rådgivare samt husens väktare i allmänhet, fick en sådan äretiteln agathos daimon med något av den religiösa vördnad, som tillkommit husets gudar, vilka de delvis ersatte. Såsom namn på allmänna ödesgudomligheter få orden samma attribut, städernas Tyche erhåller det ofta. Dock har med kult förbunden vördnad för den enskildes daimon eller tyche ej påträffats under Greklands stora tid, då det, andligt sett, levde huvudsakligen på egna

traditioner och av egna resurser. Men ett stycke in i hellenismens tidsålder uppdyka sporadiskt spår härav, som tyda på inflytelser utifrån: från Persien och Egypten å ena sidan, från Rom å den andra. Det är två minnesmärken, som härvid tilldraga sig vår uppmärksamhet: ett från Halikarnassos, som huvudsakligen pekar mot öster, och ett från Delos med Rom som huvudkälla.

Enligt det första, från 3:e eller 2:dra årh. f. Kr., är det fråga om familjekult för dess medlemmars framtida välgång: ἀποστείλαντος Ποσειδωνίου χρησαμένου τῶι Ἀπόλλωνι, τί ἂν αὐτῶι τε καὶ τοῖς ἐξ αὐτοῦ γινομένοις καὶ οὖσιν ἔκ τε τῶν ἀρσένων καὶ τῶν θηλειῶν εἴη λώϊον καὶ ἄμεινον ποιοῦσιν καὶ πράσσουσιν, ἔχρησεν ὁ θεὸς ἔσεσθαι λώϊον καὶ ἄμεινον αὐτοῖς ἱλασκομένοις καὶ τιμῶσιν καθάπερ καὶ οἱ πρόγονοι Δία πατρῶϊον . . .· τιμᾶν δὲ καὶ ἱλάσκεσθαι καὶ Ἀγαθὸν δαίμονα Ποσειδωνίου καὶ Γοργίδος. På grund härav fastställes att på två dagar μηνὸς Ἑρμαιῶνος, τῆι μὲν πρώτηι θύειν Τύχηι ἀγαθῆι πατρὸς καὶ μητρὸς Ποσειδωνίου κριὸν καὶ Δαίμονι ἀγαθῶι Ποσειδωνίου καὶ Γοργίδος κριόν, på den andra åt gudarna [1].

Denna kult till Poseidonios' och hans hustrus Goda daimon har varit föremål för många utläggningar. Foucart har däri huvudsakligen velat se en utvidgning av herokulten på grundval av grekernas obestämda uppfattning av personlig daimon [2]. Rohde, som delvis missuppfattat inskriften, då han påstår, att Poseidonios' maka, som han för övrigt uppfattar som dennes moder, är död, påpekar likheten med geniusoffret [3]. Poland framhåller den intressanta motsatsen till stiftarens döda föräldrars Tyche ag. (var står, att de äro döda?), vilken motsats skall belysas av IGXII 3, 436 r. 3 f. [4]: intressant vore att veta huru? Ziebarth finner offret till A. mycket märkvärdigt [5]. Och Ganschinietz har i ett bihang till sin skrift givit den felaktiga förklaringen (väl stödd på Rohde), att A. här tillhör både levande och döda och därför är bonus genius [6].

---

1 SIG² 641.
2 Cult des Héros 158 ff.
3 Psyche II 317.
4 Ovan s. 101; Poland i Preisschriften Jablon. Ges 38, 227.
5 Preisschriften Jablon. Ges. 34 (Griech. Vereinswesen), 11.
6 De Ag. 63.

Weinreich anser, att husgudarna äro grunden till denna kult, men att dessa i sig upptagit τὸν ἴδιον δαίμονα καὶ τὴν τύχην [7]. Jag skulle snarare vilja formulera läget så: de allmänna lyckogudomligheterna, som även dyrkades i hemmen i och för lyckan därstädes, äro, under inflytande av den nu icke ovanliga tanken på daimon och tyche i deras anslutning till personer, här och där på väg att bli personliga skyddsgudomligheter. Där vi säkert veta, att A. är den ursprunglige husguden, står adjektivet först, men här liksom vid de allmänna gudarna och om personlig daimon växlar ställningen. Realiter är förändringen ej stor: lyckogudarna i hemmet nämnas blott de båda husfädernas, deras vilka lyckan närmast avser. Jämför den motsatta tankegången, att kynikernas inneboende daimon gör dem till ett slags husgudomligheter.

Vad vi se ett exempel på i Halikarnassos, är helt enkelt, att personifikationerna A. och Ag. Tyche äro på väg mot samma utveckling, som vi följt beträffande daimon och tyche: dessa senare äro mönster och förebilder. Hur allmänt man följde den här inslagna vägen, är ej lätt att säga, men att det ej var alltför sällsynt, erinrar oss Proklos om: ἔνιοι τοῦτο κατ' ἀπειρίαν οἴονται τὸν ἴδιον ἡμῶν δαίμονα καὶ τὴν τούτῳ σύστοιχον τύχην τοῦ 'Αγαθοῦ δαίμονος καὶ 'Αγαθῆς Τύχης διαφέρειν οὐδέν [8].

Även om oraklet endast godkänt personernas A., vilken hade äldre hävd för sig och större religiös auktoritet (gudomsnamnet), så ställer dock kultstiftaren föräldrarnas Goda Tyche i spetsen för det hela. Att kult anordnas även till henne, beror väl inte bara på att gudaparet var så självfallet, som Weinreich frågande förmodar. Här ha vi sammanhang österut. Från 3:e årh. f. Kr. äga vi nämligen två egyptiska vasinskrifter, åsyftande ptolemeiska furstinnor. På den ena läses: 'Αγαθῆς Τύχης 'Αρσινόης Φιλαδέλφου och på den andra: Βερενίκης βασιλίσσης 'Αγαθῆς Τύχης. Bredvid vardera inskriften står en kvinna, den senare bilden med ymnighetshorn och offrande på ett altare med inskrift: θεῶν Εὐεργετῶν [9]: Berenikes

---

[7] Sitz. — ber. d. Heid. Ak. 1919, Abh. 16, 34.

[8] In remp. 619 b, c; ed Kroll II 299, 7.

[9] Arch. f. Pap. III 1906, 315; Strack, Dyn. Ptol. nr 25, 48.

Tyche, offrande till Berenike och hennes gemål såsom gudar (jfr sid. 143). Och i Persien hyllades konungens daimon vid måltiden [10], hans Hvarenô; ja varje människas genius ansågs helig och bevisades gudomlig ärebetygelse, hennes fravashi. När den grekiska kulturen trängde fram mot Persien, blev det vanligt att beteckna denna daimon med tyche i Mindre Asien och Syrien [11], varvid säkerligen den hebreisk-syriska lyckopersonifikationen och lyckoguden Gad övat inflytande. Härifrån har tyche enligt ovan angivna exempel inträngt i Ptoleméerriket, varest marken var förberedd genom egypternas gamla skyddsgudomlighet, ka, och såsom Fortuna Augusti övergått till romarna.

Det förefaller, synes det mig, helt naturligt att från denna österländska Tychekult och tyches förut omtalade tilldelning till enskilda människor i Grekland självt [12] förstå detta offer till Tyche ag. i Halikarnassos. Att romersk geniuskult beträffande samma dyrkan av A. haft något inflytande, kan vara möjligt (jämför nästa exempel). Men att i dessa båda kulters förening i Halikarnassos se ett utslag av romersk genius- och junodyrkan, därtill förbjuder oss gudomligheternas fördelning på de båda familjeparen: det vore en något konstlad söndring av det grekiska gudaparet.

På romerskt inflytande tyder den stegring till verklig kult, som den grekiska tanken på den enskildes daimon är på väg att realisera. Nästan rakt väster ut från Halikarnassos, halvvägs till det grekiska fastlandet, ligger den lilla klippön Delos. Den skulle nu vara glömd bland massan av det Egeiska havets små fattiga öar, om ej forntidens historia och de många minnesmärkena vittnade om den stora betydelse, ön långa tider haft såsom förbindelsepunkt stater och städer emellan. För oss skola minnesmärkena tala ett mäktigt språk i detta sammanhang och visa oss, kanske det enda, i varje fall det äldsta romerska inflytandet på den grekiska religionen. Här var den första ort på grekisk mark, där romerska

---

[10] FHG I 301, Theopomp. fr. 135 (Müller); Plut., Artax. 15.
[11] Ovan s. 81 f.; Puchstein, Die kommagen. Denkmäler.
[12] Ovan s. 82.

köpmän i större antal slogo sig ned. Ända från mitten av det 3:e årh. f. Kr. kunna vi följa deras spår, men först i det följande slå kolonisterna sig ned här i större antal [13].

Delos var den stora stapelplatsen för handeln folken emellan [14]. Roms »världshärskande folk, det togabärande släktet», var nu på väg österut. De affärsmän, som här slogo sig ned, förde sin huskult med sig. Marcel Burlard [15] har på husaltaren därstädes kunnat påvisa den i Pompeji ofta förekommande offerscenen: genius med ymnighetshornet och offerskålen och omgiven av larerna. På ett altare ligga olika lager av målningar över varandra. På ett äldre lager framför popan ett svin, som stundom offrades till genius [16], och bredvid stå tre personer i långa dräkter med togan dragen över huvudet. Men på två senare lager har offraren blad på huvudet och en krans i handen, således övergång från romersk till grekisk sed, och däröver läses, fastän med romerska bokstäver: Agat — — —, som otvivelaktigt bör suppleras till Agatho dæmoni enligt en inskrift på en sten, funnen i Tibur: på ena sidan står Ἀγαθῷ δαίμονι och på den andra Agatho dæmoni sacrum [17]: tydligen det hos Altmann avbildade gravaltaret från Tibur [18].

Vad lära oss dessa altarmålningar enligt Bulard? Husgudarna genius och A. ha uppfattats såsom motsvarande varandra. Vidare har framställningen i bild av en äldre romersk offersed med flera adoranter i rad efter varandra förändrats därhän, att den grekiske husgudens attributer, horn och skål, överflyttats till pater familiæ, huvudpersonen av de offrande, till vilkens genius offret egentligen sker, men som själv mellan larerna framställes såsom genius och frambärande offret förmedelst A:s skål. De övriga personerna bortfalla [18a]: en myc-

---

13 Ziebarth, a. a. 125 och Homolle i BCH 8, 75 f.

14 Cumont, Orient. Rel. 122.

15 Piot, Mon. 14, 18 ff.

16 Hor., Carm. III 17, 15.

17 CIG III 5967; Kaibel IGI 1123.

18 Altmann, Röm. Grabaltäre 5; jfr Ducati i Röm. Mitt. 23 (08), 136.

18a Anm. Ha romarna med denna geniusbild även övertagit offret av oblandat vin? Har svinoffret till genius kommit från grekisk kult? Har

ket plausibel förklaring till det egendomliga förhållandet, att romerska framställningar ofta ha genius i såväl mänsklig gestalt som ormrepresentation på samma bild. Men den grekiska bakgrunden härför är just, att husguden A. börjat att uppfattas som den δαίμων ἀγαθός, som är människans gudomlige följeslagare. Ett eklatant exempel på denna fullbordade förening är den förut nämnda vasinskriften: σπένδω τῷ Δαίμονι τῷ ἀγαθῷ, där svaret Ζεῦ σῶτερ[19] visar, att det är fråga om husgudens offer, men där den upprepade artikeln torde ådagalägga, att genien åsyftas.

Även genien i ormgestalt har därvid säkerligen tillkommit A. På ett elfenbensstycke från obekant ort i Italien läses på ena sidan Ἀγαθὸς δ(αί)μ(ων), på den andra är en orm med stort mänskligt huvud avbildad[20]. Dock väcker det sfinxartade utseendet misstanken, att vi här möjligen ha att räkna med egyptiskt ursprung. Men vid detta möte av den grekiska lyckoguden och grekisk personlig daimon samt romersk genius har husormen också sin givna plats, antingen härstammande enbart från romersk åskådning eller även från grekisk.

Längre fram söker Bulard bevisa, att genius' och Vestas symboler förenats till den bekanta bilden omfalos, omgiven av en orm, vilken framställning förekommer i Pompeji och i två hus på Delos[21], således en romersk motsvarighet till omfalos i Delfi, om ock blott till formen.

Den genius, som under den romerska kejsartiden speciellt dyrkades, var kejsarens såsom ett förstadium till den egentliga kejsarkulten. Troligen är det fråga om en sådan kult, när det i en svårtydd frygisk inskrift talas om att folket ärade

---

uppfattningen av A. såsom Dionysos varit orsaken till att de tills. med genius uppträdade larerna framställts såsom Dionysos eller hans följe (Wissowa, Ges. Abh. 64 ff.): frågor varpå en önskvärd geniusundersökning har att ge svar.

[19] Benndorf, Gr. und sic. Vasenb. 49, Tafel 29, 1 a, 1 b (jfr sid. 95).

[20] CIG IV 8586; Kaibel IGI 2414, 1; beskriven och avbildad i Annali dell' inst. arch. 22, 1850, 357 (M. 4).

[21] Piot, Monuments 62 ff.

τὸν ἱερέα Ἀγαθοῦ δαίμονος καὶ Σεβαστῆς Εἰρήνης[22], varmed man förmodar åsyftas Filip araben och makan Otacilia.

Huruvida det i den sid. 110 nämnda föreningen är fråga om kult till en persons genius eller till husguden A. i allmänhet, kan ej avgöras. Stiftarens utsatta namn kan i detta fall intet bevisa, då detta förekom även efter andra gudanamn. Möjligt är ju dock, att vi här på Rhodos, en internationell handelsplats och ett Eldorado för föreningsbildningar[23], ha att räkna med romersk inverkan.

Men romarnas genius följde människan icke blott under livet. Även efter döden blev den hennes ledsagare och gravens beskyddare. Ormen bevakar Africanus' maner[24]. Därför nämnes genius även i gravinskrifter. Denna sed har satt spår efter sig i grekiskt språk. Även i detta fall synes såväl dyrkan av husormen eller genien (i Italien) som därjämte tanken på den enskildes daimon (i Mindre Asien) utgöra bakgrunden: i förra fallet står ἀγαθός före, i andra fallet efter. Utom på det sid. 143 nämnda gravaltaret från Tibur läses nämligen på en gravsten från Rom: Ἀγαθῷ δαίμονι. Θεόκλῳ Μ. Φουλούϊος Μόλων καὶ Φουλουΐα Πυθιὰς υἱῷ μνείας χάριν[25]. På samma sätt bör man säkerligen tyda inskriften på en marmorsten från Syrakusa: (Ἀγαθῶ)ι δαίμονι — — — εος οἱ υἱοὶ — — — Σῖμος Ἀρίστων, fastän utgivaren skriver: Non sepulcralis, sed dedicatorius videtur titulus, quamquam alia cogitari possunt[26]. — På en kolonn från Karien står: Δαίμονος ἀγαθοῦ Ἀριστέου τοῦ Δράκοντος Γράβου. οἱ υἱοὶ Δράκων καὶ Ἀρίστεας[27].

Det vanliga bruket hos romarna var, att man hyllade en persons genius under hans livstid och efter döden hans di manes. Men det rakt motsatta förhållandet tycks ha ägt rum i vissa fall: genius nämnes i gravinskrifter, och enligt Eitrem åtminstone förekom hos romarna efter måltiden ett vinoffer

---

22 CIG 3886.
23 Ziebarth a. a. 197.
24 Plin. 16, 234.
25 CIG 6414; Kaibel IGI 1653.
26 Kaibel IGI add. 5 a.
27 BCH 14 (1890), 628.

till manerna [28], där annars geniusoffret var vanligt. Ibland förekomma genius och di manes tillsammans i gravskrifter, i andra fall tyckas de kunna utbytas mot varandra, vilket ej är så underligt, då genius tenderade mot att uppgå i själsföreställningen, i själens högre gudomliga natur, som ordet di manes innebar. Sammanblandningen underlättades väl därav, att romarna under grekiskt inflytande talade om geniens dubbla natur: genius albus et ater [29], eller om två genier, såsom Servius säger: cum nascimur, duos genios sortimur: unus est, qui hortatur ad bona, alter qui depravat ad mala [30]. Sedan låg denna slutsats nära till hands: 'manes' genios dicit, quos cum vita sortimur, vilken Servius gör med anledning av Vergilii ord: quisque suos patimur manes [30], eller enl. följande tydliga ord: sunt etiam qui putent manes eosdem esse quos vetustas genios apellavit, duosque manes corporibus ab ipsa statim conceptione assignatos fuisse [31]. Såväl under livet som efter döden följa de människan: verum illi Manes, quoniam corporibus illo tempore tribuuntur, quo fit prima conceptio, etiam post vitam isdem corporibus delectantur [32].

Denna sammanblandning kunna vi också konstatera på grekisk mark genom romerskt inflytande. Det romerska di manes om de döda har sin grekiska motsvarighet i θεοὶ ἥρωες, θεοὶ (κατα)χθόνιοι, θεοὶ δαίμονες eller δαίμονες εὐσεβεῖς [33] men återges också med δαίμονες ἀγαθοί. Detta sistnämnda uttryck är i själva verket det, som till betydelsen mest motsvarar det romerska [34]. Ordet daimon är härvid tämligen självfallet, om man erinrar sig dess utpräglade ktoniska betydelse under denna tid. Men det här nämnda bruket är dock av rent lokal natur, ty mig veterligen finnas vittnesbörd därom endast från Karien, framför allt från staden Mylasa. I dessa trakter användes, såsom nämnts, även singularformen om en död per-

---

28 Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Krist. 1914, 1 B, 469.
29 Hor., Epist. II 2, 187 ff.
30 Till Aen. VI 743.
31 Thilo till Servius in Aen. III 63.
32 Martianus II 162.
33 Keil, Jahrb. f. Philol., N. F., Suppl. 4, 655.
34 Gansz., De Ag. 12 f.

son (sid. 145). Men pluralis är det vanliga. Ett stort antal gravskrifter äro där påträffade, vilka börja: δαιμόνων ἀγαθῶν [35]. Att detta uttryck ofta står blott såsom inledningsformel, likasom diis manibus, utan inverkan på den följande genitiven av personnamnet, är säkert. Men att detta alltid är fallet [36], är knappast troligt, t. ex. i följande text: Δαιμόνων ἀγαθῶν Ποτίου τοῦ Ἄντιγος. χαίρετε. καὶ Ἄντιγος . . ., där orden efter χαίρετε äro senare inristade [37], varför denna pluralform bör åsyfta δαιμ. ἀγ. Jämför också texter här nedan om δαίμονες τοῦ δεῖνα. — Dessutom nämnes på en marmorsten därifrån en ἱερεὺς δαιμόνων ἀγαθῶν, varjämte den delvis förstörda texten talar om en adoption [38]: avsikten torde vara att säkerställa den för de döda viktiga dödskulten? Jämför dock följande inskrift från Mylasa: Δαιμόνων ἀγαθῶν . . . Σεβαστοῦ, τοῦ ἀρίστου, Καίσαρος [39]: har pluralformen här använts om den levande kejsarens genius, eller gäller den denne jämte larerna [40], eller är det också här dödskult?

Såsom jämförelse må erinras om hurusom det judekristna ordet angelus även trängde in i formeln di manes. Så ha vi säkerligen att förstå en inskrift, altarinskrift enligt Dibelius [41], från Serbien: Diis Angelis. M. Aurelius Celsus votum posuit libens merito [42]. Att däremot här i deras isolerade ställning anse dem såsom änglar eller budbärare hos persernas högste gud [43], kräver stark bevisning.

I detta sammanhang vill jag peka på ett med det föregående besläktat romerskt inflytande [44], också det från kusttrak-

---

[35] CIG 2684, 2700 b och c, 2707—2710; Athen. Mitt. 1889, 110; 1890, 276 f. nr 23—25, 27; Le Bas et Waddington, Inscr. d'Asie Mineure III 305, 460 f., 463—467; BCH 12 (1888), 33 f.; 14 (1890), 616; 22 (1898), 385 f.; 46 (1922), 411 ff.

[36] Persson i BCH 46 (22), 411 f.

[37] CIG II 2700 c.

[38] Sitz.-ber. Ak. wiss. Wien 132 (95), II 5.

[39] CIG II 2707.

[40] Jfr Wissowa, Rel. und Kultus d. Römer 172.

[41] Die Geisterwelt 218.

[42] Jahresh. österr. arch. Inst. VIII, Beibl. zu Heft. I sp. 5.

[43] Cumont, Or. Rel. 309 a. 38.

[44] Rodhe, Psyche I 254 a. 1.

terna vid östra delen av Medelhavet: det romerska manes översattes med δαίμονες. I en inskrift från Lykien heter det: Αὐρήλιος Στέφανος τοῖς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ δαίμοσιν[45]. Likaså talar Lukianos om δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι[46] och manar: ἔασον ἀναπαύσασθαι τοὺς τοῦ μακαρίου δαίμονας[47]. Samma översättning möter oss, när det heter: αὗται αἱ σώφρονες τοῖς Βρούτου δαίμοσιν ἐνήγιζον[48] samt ὦ πατρῷοι δαίμονες och τοὺς ἐκείνου δαίμονες[49]. Även hos Filon förekommer samma användning: τοῖς δαίμοσι τῆς ἀποθανούσης γυναικός[50], och hos Josefus: τοὺς Ἀλεξάνδρου δαίμονας[51].

För fullständighetens skull vill jag omnämna ännu två inskrifter, om vilka några bestämda slutsatser äro omöjliga att draga: Πεισωνιανὸς Δαί(μονι ἀγαθῷ) på en trefot (votivgåva) i Attika[52] och (Ἀγα)θὸν δαίμον(α) på ett basfragment från Parthenon[53].

F. Agathos och Theios angelos.

Liksom grekernas tanke på en god personlig skyddsmakt sporadiskt mynnat ut i dyrkan av densamma, så har den besläktade judiska åskådningen om änglar även fört till dyrkan av en god skyddsängel, uppenbart under inflytande av grekernas goda daimon. Redan Vincentius' förut nämnda gravmonument[54] talar om en mycket realistisk uppfattning av bonus angelus. Man har även bringat honom sin hyllning enligt två inskrifter från Stratonikeia. I den ena riktar man sig till Διὶ ὑψίστῳ καὶ Ἀγαθῷ ἀγγέλῳ ὑπὲρ σωτηρίας[55], i den

45 CIG 4232.
46 Peregr. 36.
47 De luctu 24.
48 Lydus, Mens. 4,29, p. 24.
49 Libanius, Decl. 49, p. 770.
50 Leg. ad Gaium 9.
51 Antiqu. 13, 16, 3.
52 CIG 227.
53 IG III 215.
54 Ovan sid. 76.
55 Jahrb. f. Phil., N. F., Suppl. 4, 655.

andra till Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ Ἀγγέλῳ . . . ὑπὲρ τῶν ἰδίων[56]. Angelos har här icke någon framträdande ktonisk karaktär[57], ej heller finnes någon anledning att låta ordet åsyfta en Hekate såsom Zeus' dotter eller göra det till epitet till Zeus hypsistos[58]: han är rätt och slätt en jude-grekisk skyddsgudomlighet eller från judisk synpunkt »l'intermédiaire entre le Très-Haut et les mortels»[59]. Ἀγαθάγγελος Ἡρώδου i Smyrna[60] är tydligen också en sådan skyddsängel. Även samma ord, använt såsom personnamn, hör hemma i Mindre Asien, varjämte det nämnes i Palmyra[61]. Persisk-kaldeisk, judisk och grekisk åskådning har här samverkat till kult av personlig skyddsgudomlighet.

G. Sammanfattning.

Undersökningen om A. såsom i Grekland dyrkad gudomlighet har alltså givit följande resultat. Under detta namn har allra först i förbindelse med måltiden i hemmet anropats Lyckomakten av obestämd art eller helt enkelt Lyckan. Härav har uppstått en gud, som dyrkats i nära förbindelse med Zeus soter och Hygieia. Denna lyckogud har stundom ansetts vara densamme som vinguden Dionysos men vanligen anslutits till hemmets gudar, vilka han dels undanträngt, dels kompletterat. Även har han, under romerskt inflytande och genom tron på personlig δαίμων ἀγαθός, uppfattats såsom människans personliga genius.

Inför spörsmålet, om denne A., som alltså ursprungligen är en personifikation, en utskärning av makten, även framträtt i ormgestalt, må vi erinra oss följande fakta: 1. den antropomorfa bilden av denne husgud har kopierats efter de husets gudar, som bevisligen haft ormepifani; 2. den romerska genius har avbildats på samma sätt och tolkats med hans namn; 3. en egyptisk ormgud, visserligen av mångskiftande karaktär,

---

56 BCH V (1881), 182.
57 Så Dibelius, Geisterwelt 217 f.
58 Le Bas et Waddington III 515.
59 Cumont i Acad. Iscr. et Belles-L., C. R., 1906, 73.
60 CIG 3257.
61 IGSI 1863; CIG 2810, 4501; Usener, Götternamen 270.

har enl. de äldsta vittnesbörden just såsom husgud av de inflyttade grekerna kallats A., för vilken benämning det är svårt att finna någon annan orsak än A. såsom ormgud i Grekland (nedan s. 152 ff.); därjämte har denne grekisk-egyptiske gud även avbildats i överensstämmelse med de bilder, varmed deras husorm i hemlandet plägade framställas; 4. när uttrycket A. användes såväl om denne i hemmet dyrkade grekiske gud som om romarnas genius liksom om den egyptiske ormguden, står adjektivet nästan alltid först, under det att ställningen växlar i andra fall. Härav tvingas man nästan nödvändigt till den slutsatsen, att A. även i Grekland, fastän sent, blivit ett av de många namn, varmed husormen, lyckans inkarnation i hemmen, benämndes. Men trots detta har ännu ingen bild anträffats eller någon text kunnat påvisas, där vi med bestämdhet kunna säga, att det är fråga om en grekisk husorm A. Därför är hans grekiska existens ännu ett problem.

Såvitt vi kunna döma av vittnesbörden, är denne husgud en sen skapelse, troligen uppkommen under de så föga kända århundradena före Greklands storhetstid: måltidsriten med det oblandade vinet jämte gängse föreställning om daimon och grekernas personifieringsdrift äro de närmaste orsakerna till hans uppkomst.

Om vi skola till vårt språk översätta namnet, måste vi betjäna oss av flera uttryck för att någorlunda korrekt återge, vad grekerna tänkte vid denna benämning: Lyckan eller Lyckoguden, den Goda makten, den Gode guden eller daimonen, den gode skyddsanden.

Av ännu senare datum, hellenismens första tid eller möjligen något tidigare, äro de allmänna ödes- och lyckogudomligheterna A. och Ag. Tyche. De äro personifikationer av daimon och tyche, av vilka man enl. då gängse bruk ställde allt, som sker, i beroende. Men anknytning ha de såväl i den äldre personifikationen Tyche som i husguden A. Såsom personifikationer av lyckan kunde de anpassas efter livets olika förhållanden. De blevo gudomligheter för allt, som människor kunde önska sig av fördelar: landets fruktbarhet, städers och orters rikedom och framgång, människors och staters

behov i livets olika lägen och förhållanden. Någon svårighet förefanns därför ej att ställa dessa personifikationer i relation såväl till städers Tyche som hemmets A. De kunde inträda i bådas ställe. Av allt att döma ha de dock ställts i skymundan av dessa och ej fått någon större betydelse. Av kult finnas blott svaga ansatser.

Ordet daimon i förening med adjektivet agathos har, kort uttryckt, använts för att beteckna: 1. en husgud och troligen husormen; 2. en vingud (Dionysos); 3. en allmän lyckogud; 4. lyckan i mera profan mening; 5. personlig skyddsande och 6. människor i liknande ställning; 7. den dödes själ.

2. Agathos daimon i Egypten och andra länder.

A. Agathos daimon såsom husgud och Alexandrias skyddsgud.

För att kunna ge en någorlunda tillförlitlig framställning om A:s betydelse i Egypten fordras — utom att man behärskar det grekiska materialet i fråga — en omfattande kunskap om såväl Egyptens föregående religionsutveckling med dess språk som den samtida hellenistiska kulturen: förutsättningar som svårligen en enskild person mäktar förskaffa sig, ej heller forskningen överhuvud knappast ännu äger. Genast från början sakna vi fast mark under fötterna, först och främst emedan den äldsta källskriften om A. har varit utsatt för otympliga bearbetningar, och vidare emedan egyptologien lämnar oss i sticket beträffande den egyptiske gud, som eventuellt från början döljer sig bakom det grekiska namnet. Så mycket står fast: om det kan ställas under debatt, huruvida en ormgud benämnts med det namnet i Grekland, så är det däremot säkert, att en orm är den ursprunglige bäraren av detsamma i Egypten.

Den nämnda skriften är en romantiserad skildring av Alexander den stores bedrifter. Såsom författare anges dennes samtida, Kallisthenes, men i verkligheten är den av senare datum och slutfördes först under romartiden. Dock

går den styckevis tillbaka till den äldre ptoleméertiden, bl. a. just kapitlen om Alexandrias grundläggning, som torde härröra från början av 2:a årh. f. Kr.[1]. I de äldsta versionerna av denna skrift, som är föga behandlad i textkritiskt hänseende och mycket svårtolkad, berättas, att vid stadens byggande en stor orm visar sig, vilken skrämmer de vidskepliga arbetarna, så att dessa upphöra med arbetet. På Alexanders uppmaning dödas ormen. Vidare befaller han ἐκεῖ τὸ τέμενος γενέσθαι, καὶ θάψας κατέθετο. καὶ πλησίον ἐκέλευσε στεφάνους στέφεσθαι εἰς μνήμην τοῦ ὀφθέντος Ἀγαθοῦ δαίμονος. Vid templets byggande komma många ormar fram och krypa in i husen, ὅθεν τούτους τοὺς ὄφεις σέβονται οἱ θυρωροὶ ὡς ἀγαθοὺς δαίμονας εἰσιόντας εἰς τὰς οἰκίας. οὐ γάρ εἰσιν ἰοβόλα ζῶα, ἀλλὰ καὶ τὰ δοκοῦντα εἶναι ἰοβόλα ἀπελαύνουσι· καὶ θυσία τελεῖται αὐτῷ τῷ ἥρωι. Även bekransas dragdjuren, som hjälpt till vid stadens anläggning. Husens uppsyningsmän bereda mjölgröt åt de i husen inträngande ormarna. Därför ha alexandrinarna ännu för sed att den 25 tybi bekransa dragdjuren, θυσιάζεσθαι (δὲ) τοῖς ἀγαθοῖς δαίμοσι τοῖς προνοουμένοις τῶν οἰκιῶν och utdela mjölgröt åt dem[2].

Följande förklaring av denna svårtolkade text synes mig sakligt riktigast. De inflyttade grekerna sågo i dessa ormar, som kröpo in i husen, en epifani av deras egen lyckogud och dyrkade dem. Detta synes mig vara det grekiska inslaget i berättelsen: dyrkan av husguden med dess grekiska benämning.

Egypternas ormkult tyckes sedan gammalt koncentrerat sig kring tempelvaktande ormar och orts- och gravdämoner, de egyptiska gudinnornas bredhalsade heliga orm med olika namn: de vanligaste äro Ureus eller Thermutis, som framför allt höra samman med Nedre Egyptens skyddsgudinna Buto, skördegudinnan Rennut och den thebanska dödsgudinnan Mertseger[3], Isis heliga djur och konungarnas maktsymbol. Vad man för övrigt talar om äldre egyptisk ormkult, bär alltför

---

[1] Ausfeld i Rhein. Museum, N. F., 55 (1900), 348 ff.

[2] Pseudo-Callisthenes I 32.

[3] Lefébure i Bull. Corr. Afric. 4, 49 ff.; Zimmermann, Äg. Tierkult 50.

mycket osäkerhetens stämpel på sig. Maspero omnämner ormar såsom les gardiens des temples et des maisons men tillägger: »Les témoignages directs me manquent jusqu'à présent pour établir que les Égyptiens d'époque pharaonique nourissaient chez eux un ou deux serpents familiers, auxquels on rendait un cult». Dock har denna tro, som Pseudo-Kallisthenes omnämner, »grande chance d'être le reste d'une croyance très ancienne» [4]. Riktigheten av Herodotos' ord om Ammons heliga ormar, som skulle kunnat vara en motsvarighet till Zeusormarna i Grekland, har dragits i tvivelsmål [5]: εἰσὶ δὲ περὶ Θήβας ἱροὶ ὄφιες, ἀνθρώπων οὐδαμῶς δηλήμονες, ... τοὺς ἀποθανόντας θάπτουσι ἐν τῷ ἱρῷ τοῦ Διός· τούτου γάρ σφεας τοῦ θεοῦ φασὶ εἶναι ἱρούς [6].

Om Guden Psoi eller Psai(s), som enligt därav bildade personnamn speciellt skulle dyrkats i trakten av Achmim [7], och vilken skulle vara A:s fulla motsvarighet [8], vet man mycket litet, i synnerhet från äldre tider [9]. Och varför den med denne gud tydligen icke identiske ormen shaî skulle vara ursprunget till alla bilder av A. [10], är mig en gåta. Ty han framställes i skriftligt bruk (något annat tyckes ej finnas) med de romerska geniusormarnas starkt buktade våglinje [11] men aldrig i den helt eller delvis till en knut hopvecklade form, som är bilder av A. egen.

Men i det 3:e årh. f. Kr. berättar Fylarchos, att egypterna mycket ära ormarna och göra dem milda och tama: de uppfostras tillsammans med barnen och få mat, ξένια, efter mål-

---

[4] Maspero, Études de myth. et d'arch. Ég. II, 411 f.; Blocks (om Slangen I, 190) kategoriska framställning härom vilar tydligen på missuppfattning.

[5] Widemann, Herodot 316, o. Hopfner, Der Tierkult i Denkschriften Akad. Wiss. Wien 57, 1915, 2, 138.

[6] Herod. II 74.

[7] Steindorff i Zeitschrift f. äg. Sprache 28, 1890, 51 f.

[8] Reitzenstein i Nachr. Gött. Gesellschaft 1904, 318 f. och i Verhandl. des II. int. Kongr. in Basel 1904, 1905, 318.

[9] Maspero, Études VI, 1912, 284.

[10] Gansz., De Ag. 50; P. W. Suppl. III 51.

[11] Brugsch, Hierogl.-Dem. Wörterb. VII, 1224.

tiden, bestående av bröd, uppmjukat i vin och honung; de sträcka upp huvudena vid bordet [12]. Här först möter oss alltså en motsvarighet till den alexandrinska och grekiska dyrkan i husen, fastän i mera profan form: de äras med ξένια efter måltiden.

Nu vet man, att djurdyrkan i Egypten var i stark tillväxt under det sista årtusendet f. Kr., speciellt de allra sista århundradena därav, och i romersk tid [13]. Fastän grekerna vid denna tid i allmänhet höjt sig över djurdyrkans ståndpunkt, tyckas dock de heliga ormarna ännu ha utövat sin makt över dem, och under denna, den stegrade vidskepelsens tid, har vördnaden för dem troligen tilltagit. »Sehr bemerkenswert ist es, dass bei den Griechen nur ein einziges Tier es ist, das sich göttlicher Verehrung erfreute, und das war — die Schlange» [14]. Här var en punkt, där grekisk och egyptisk åskådning möttes.

Huru starkt denna vidskepelse i Egypten övade sitt tryck på människorna, framgår av Plutarchs berättelse om två egypter, som härav råkade i tvist med varandra: ἐν Αἰγύπτῳ ποτὲ γείτονας ἑώρων δύο διαμφισβητοῦντας, ὄφεως προσερπύσαντος εἰς τὴν ὁδόν, ἀμφοτέρων μὲν Ἀγαθὸν δαίμονα καλούντων, ἑκατέρου δ'ἔχειν ἀξιοῦντος ὡς ἴδιον [15]. Ormens betydelse är av lokal art: han tillhör endera av de båda personerna eller dennes hus och familj för att där bringa lycka och framgång.

Att så var fallet, framgår även av ett par magiska papyrer, som i detta sammanhang må framhållas. En bön i en av dem lyder: δός μοι πᾶσαν χάριν, πᾶσαν πρᾶξιν . . ., δὸς πόρον πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ [16]. Enl. en annan skrives en magisk text på ett ägg, som gräves ned vid tröskeln till ett hus: ἥδε εὐχὴ τοῦ ᾠοῦ· ὁ μέγας θεός, δός μοι χάριν, πρᾶξιν καὶ τόπῳ τούτῳ, ὅπου κεῖται τὸ ᾠόν, ἐν ᾧ οἴκῳ πραγματεύομαι. ἐγὼ δὲ σε . . . . Δαίμων ἀγαθός, ἐπαπόστειλον τῷδε τῷ τόπῳ πᾶσαν πρᾶξιν καὶ εὐπορίαν καθημερινήν. σὺ εἶ ἡ ἐργασία μου· σὺ εἶ ὁ μέγας Ἄμμων, ὁ ἐν οὐ-

[12] Aelian, N. a. 17, 5; jfr 11, 17.

[13] Wilcken, Grundzüge ... der Papyruskunde 123; Schubart, Einführung in die Papyruskunde 341.

[14] Nagele i Zeitschrift f. Völkerpsychologie..., 17 (1887), 271.

[15] Plut., Amat. 12, 755 E, F.

[16] Wessely, Denkschriften d. Akad. Wiss. zu Wien 36 (88), r. 3165 ff.

ρανῷ να(ίων, ἐλθ)έ, βοήθησόν μοι[17]. Jämför även besvärjelsen sid. 180. Troligen syftas även härpå, då A. i en alkemisk skrift kallas οἰκοδεσπότης[18].

Även i Rom utövade dessa ormar sitt inflytande: det berättas nämligen, att Heliogabalus Aegyptios dracunculos Romæ habuit, quos illi agathodæmonas vocant[19].

Dessa ormar synas alltså ha varit ganska små. I en fördärvad text från Trajanus' eller Hadrianus' tid återfinnes en beskrivning av dem: ὁ δὲ ἀγαθοδαίμων ὄφις ἐστὶ τὸ μὲν μῆκος πήχεως, τὸ δὲ χρῶμα τέφρας μελαντῆρας, περιγραφὰς καὶ διατυπώσεις ἔχων ὡσεὶ φολίδας, τὰ δὲ κατὰ τὴν γαστέρα ἠρέμα πως ὑπόλευκα. ἔστι δὲ οὐ μόνον ἀνθρώπων (-πῳ ἀβλαβὴς?) ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θηρίων λέγεται εἶναι ἀναιρετικός. τοῖς δὲ ὑπ' ἀγαθοδαίμονος δηχθεῖσιν εἰ τύχοι τὸ ζῶον βοηθῶν ἑαυτῷ πλῆξαι σπογγίσας ἅλμῃ χλιαρᾷ ἀσβέστου καὶ ἐλαίου. (ἀσβέστῳ καὶ ἐλαίῳ) κατάχρισον[20].

Alexandrias museum äger ett par fragmentariska pelare med scener av tillbedjan till denne ormgud[21]: tyvärr få vi ej veta något närmare om dessa.

Av det föregående framgår alltså, att den egyptiska ormgudomligheten i grekisk tro närmast motsvarade husguden A. Enligt den armeniska översättningen[22] och senare grekiska versioner av Ps.-Kallisthenes är det endast de ormar, vilka kröpo in i husen, som vördades såsom ἀγαθοὶ δαίμονες, varemot den i helgedomen begravne ormen ej kallas så utan möjligen heros: hans uppgift motsvarar ju också heroens, vilken var ortgudomlighet i Grekland.

Om det skulle kunna bevisas, att den grekiske A. ej framträtt i ormgestalt, då återstår inget annat skäl, varför grekerna nämnde de egyptiska husormarna med det namnet, än att de motsvarade den dåtida modeguden i de grekiska hem-

---

17 Dieterich, Jahrb. f. Phil. u. Päd., Suppl. 16, 1888, Col. III 27 ff.

18 Berthelot, Collection des anc. alch. gr., Texte 110, 1 (Jensen i K. Danske Vid. Selskab, Hist. fil. Medd., IV 2, 102).

19 Lampridius, Heliog. 28, 2 f.

20 Rohde, Rhein. Museum 28 (73), 264 ff., 278.

21 Botti, Catalogue du Musée d' Alexandrie 189 nr 35, 36.

22 Gansz., De Ag. 40.

men, lyckoguden A.: de bli hans inkarnation i djurdyrkans land. För min del är jag benägen att tro, att grekerna i Egypten gjort till vana, vad som i deras hemland blott skedde sporadiskt: de dyrkade en husorm under namn av A. Åtminstone förstår jag ej, huru just denne gud, en ormgud, skulle fått sitt namn därav, att egyptiska gudar och konungar tilltalades med uttrycket »den gode guden» [23].

Detta blir ej mera begripligt, även om Ganschinietz' åsikt kunde bevisas, att Alexander själv är A. Hur skulle icke blott den orm, som kultlegenden kräver [24], utan hela släktet därav fått namnet? Detta är att göra det nog så svårlösta problemet ännu värre. Det behövs ej heller. Att den i Alexandria begravne ormguden i den bästa grekiska texten (A) och hos den romerske översättaren, Julius Valerius [25], kallas heros och hans gravtempel heroon i en för övrigt svårt stympad mening i den grekiska texten, är väl knappast märkvärdigare, än att ett heroon uppföres åt en i huset påträffad helig orm [26]. Alexander skall för övrigt ha dyrkats som en gud, ej blott som en heros [27]. Och enligt ett visserligen mycket sent vittnesbörd kallades en del ormar heroer: διὰ τὸ τοὺς ὄφεις ποικίλους ὄντας ἥρωας καλεῖσθαι [28].

Svårare att förklara är däremot, att den armeniska översättningen ger följande bestämningar åt den begravne ormen: dem vom Schlangengeschlechte und dem Gotterzeugten [29]. Omnem enim serpentem esse ὀφιογενῆ patet et ratione careret, qui illud tamquam novum proponeret [30]. Härtill må sägas, att den sena, i 5:e årh. tillkomna armeniska översättningen måste tilläggas ett sekundärt värde i förhållande till den grekiska versionen A: fel, vansinne och missförstånd känne-

---

23 Gansz., De Agath. 49.
24 Gansch., P. W. Suppl. III 51.
25 I 32 Müller.
26 Theophrast, Charact. 16.
27 Thiersch, Jahrbuch d. k. deutsch. arch. Inst. 25 (10), 60.
28 Phot. lex: ἥρως ποικίλος.
29 Ausfeld, Rhein. Mus. 55, 355.
30 Gansz., De Ag. 48.

teckna densamma [31]. Dock kunde väl släktets representant såsom gudens inkarnation, das Gott-Tier [32], kallas gudafödd till skillnad från de övriga. Vidare vore det väl mer än märkvärdigt, om det även vid senare omnämnande av denna helgedom helt skulle förbigås, att det vore den i historien och sagan firade Alexander själv, som där låg begraven. Utan någon som helst antydan därom talar Ammianus Marcellinus om speciosum Genii templum, som han också kallar sepulchrum [33]. Och biskopens i sammanhang härmed uttalade hatfulla ord mot helgedomen: »Quam diu sepulchrum hoc stabit», bli svårare att förstå, om de tänkas riktade mot Alexanders gravmonument, låt vara som religiöst centrum. Än svårare har man att fatta, att om helgedomen då, omkr. år 362 [34], hade ett sådant rykte, så att folket för detta yttrande beslöto biskopens undergång, samma helgedom några tiotal år därefter skulle vara så bortglömd, att man inte ens visste, var den fanns eller funnits, enligt Johannes Chrysostomos' ord: ποῦ γάρ, εἰπέ μοι, τὸ σῆμα 'Αλεξάνδρου; δεῖξόν μοι καὶ εἰπὲ τὴν ἡμέραν καθ' ἣν ἐτελεύτησε [35].

Den förut nämnde Julius Valerius talar längre fram i sitt arbete om att Alexander skulle begravas i Alexandria, quod illi loco et auctor conditus fuerit et tutela vel maxima perpetuo futura nosceretur. — — — Erigitur ergo ædes quam maximo opere ad instar templi, quod etiam nunc Alexandri nominatur [36]. På andra ställen kallas denna helgedom Σῶμα 'Αλεξάνδρου [37] eller Σῆμα [38], ej Heroon. Ammianus och Valerius, som till tiden ej äro mycket mer än ett halvt århundrade skilda från varandra, åsyfta tydligen olika monument.

Emellertid äro, som sagt, texterna så oklara, att orden

---

31 Ausfeld, Griech. Alexanderroman 15.

32 Wiedemann i Der alte Orient, 14. Jahrg., 22 ff.

33 XXII 11, 7.

34 Schiff, Festschrift 377, a. 5.

35 Ed. Montfaucon 10, 625 enl. Thiersch, Jahrbuch 25, 73; jfr dennes utläggning.

36 III 92 Müller.

37 Pseudo-Call. III 34.

38 Strabo 17, 794; Didymus in prov. εὔνους ὁ σφάκτης enl. Thiersch, Jahrb. 25, 56.

heros och heroon möjligen kunna åsyfta Alexander och hans gravhelgedom. Det vore ju helt naturligt, att Alexanders grav förbundits med helgedomen till Alexandrias ursprunglige gud, då båda äro skyddsgudomligheter för staden, och då ormarna i Egypten äro gravarnas beskyddare. Pseudo-Kallisthenes och Valerius' översättning därav tala i så fall i de i början nämnda texterna om offer till båda, varvid armenska översättningens ord »av ormsläkt» och »gudafödde» helt naturligt böra förstås om Alexander, som enl. legenden var son av Ammon i ormgestalt.

Men även om en kommande textkritisk behandling av dessa texter skulle ge rätt åt sistnämnda tolkning, så ändrar detta ingalunda vår uppfattning av A. Det framgår med önskvärd tydlighet, att detta ord syftar på en ormgudomlighet, ej på Alexander själv. Men vad för en orm? Åtskilliga berättelser, såväl från äldre som från senare tid än detta monument, tala om ormen såsom platsens herre och väktare, ofta i förbindelse med döda [39]. Såsom en sådan lokal väktare framstår han också här, och det ktoniska elementet i denna berättelse får sin del genom ormens död och grav eller möjligen i hans senare uppgift såsom väktare över Alexanders grav. Till den grekiska karaktären av husgud, som ordet A. närmast innebär, komma alltså nya, från Egypten stammande bestämningar: lokalgud överhuvud och ktonisk gud. Han är stadens genius, dess skyddsgud, till vars ära stadens födelsedagsfest ursprungligen firades [40], såsom det tyckes framgå av Pseudo-Kallisthenes. Även i Grekland, fastän i förbindelse med Ag. Tyche, var A. stundom stadens skyddsgud (ovan sid. 117).

G. Botti, förutvarande direktor för det grekisk-romerska museet i Alexandria, har lämnat redogörelser angående nyare forskningsresultat från staden. Blott ofullständiga notiser från hans svåråtkomliga arbeten stå vetenskapen till buds. Enligt Schiffs framställning därom [41] ha flera inskriptioner

[39] Maspero, Contes popul., Paris 1882, LXXVII och 60 ff.; Lefébure i Bull. corr. Africaine IV 1890, 49 ff.

[40] Otto, Priester u. Tempel I 139 a. 3, II 320.

[41] Festschrift zu O. Hirschfelds 60. Geburtstage 378.

påträffats med denne guds namn: en sådan är inristad på en marmorkolonn [42], en annan på en votivpelare från kejsar M. Aurelius' tid, vilken en person M. Aurelius Agathos Daimon dem Serapis und dem guten Genius weihte [43], likaså ännu en inskrift till dessa båda gudar, funnen tillsammans med den föregående: fyndorten är ej närmare angiven, och möjligen äro den första och andra identiska.

B. Agathos daimon såsom ktonisk gud (Serapis-Osiris-Thot) och Egyptens skyddsgud.

Vi ha förut nämnt, att ormarna i Egypten ha en starkt framträdande ktonisk betydelse. Detta gäller även Alexandrias skyddsgud, så till vida som han såsom död är en Osiris och möjligen blivit gravväktare. Ormarna kallas även tjänare till den begravne »heroen» [44]. Såsom en sådan gravvaktande gudomlighet framträder ormen i själva verket längre fram i tiden vid ett par grekisk-egyptiska gravanläggningar [45]. I den ena är i huvudgravkammaren avbildad en knutformigt hoprullad orm. Denna vilar på kline, utförd i flack relief. Ovanför ormen finnas två nischer eller loculi till förvaring av liken. Graven anses vara hellenistisk, från 1:a årh. f. Kr., men ormen skall vara uppsatt senare.

Klinegravarna ha grekiskt ursprung (Makedonien, Eubea) [46], loculusanordningen däremot gammalegyptiskt. Men här har kline förlorat sin betydelse såsom likläger och blivit skyddsgudens underlag. Framför ormen offrades enligt anordningen i en annan gravanläggning. Vid den andra, katakomben i Kôm-esch-Schukâfa [47], äro uppsatta två sådana

---

[42] Botti, Plan de la ville d' Alexandrie 133 f.

[43] Notice des monuments 154.

[44] Jul. Valerius I 32 Müller.

[45] Thiersch, Zwei ant. Grabanl.; dens., Königsnekr. i Jahrb. d. k. deutsch. arch. Inst. 25 (10), 63; Sieglin, Expedition I 102 ff.; Pagenstecher, Nekropolis 130 ff.

[46] Vollmöller, Gr. Kammergräber.

[47] Jämte skrifterna om föreg. anläggning även Bull. de la Société arch. d'Alexandrie 1900.

ormar med skhent eller dubbelkrona på huvudena, en orm på vardera sidan om ingången till gravanläggningen. Den förra gravanordningen visar föga egyptiskt inflytande, den senare är starkt egyptiserad: portalen har såsom alla delar av gravens innersta rum utom sarkofagen utpräglad egyptisk karaktär. Ovanför ingången synes en bevingad solskiva och ureusfris. På postament, som ha form av egyptiska tempel, ligga de båda ormarna, omgivna av de grekiska symbolerna kerykeion och thyrsosstav. Över dem finnes en prydnad, som är bekant från grekiska gravar: en rundsköld med gorgoneion i mitten[48].

I dessa båda monument ha ormarna fullständigt samma form som på det förut behandlade Delosmonumentet[49], vilka allesammans tydligen äro en mera stiliserad framställning av Zeusormarna i Grekland. De egyptiska ormframställningarna ha annars form av en långsträckt linje; endast i förhistorisk tid anges en liknande hoprullad bild ha förekommit i de egyptiska husen[50], om för religiöst bruk är tvivelaktigt. Då ett par forskare förmodat, att den här först nämnda ormuppsättningen skulle vara romersk[51], må framhållas, att de romerska geniusormarna, som visserligen också äro gravgenier, ha formen av en starkt buktad våglinje. Bildens anslutning till framställningen av de grekiska husormarna är däremot uppenbar. För övrigt framhålles, att dessa gravanläggningar ha formen av ett grekiskt boningshus.

Under egyptiskt inflytande har tydligen den husskyddande orm, som grekerna mötte i Alexandria, och som de tolkade i analogi med sin egen husgud A., även för dem blivit den dödes och gravens beskyddande genius, liksom de romerska genierna hade den uppgiften[51 a]: Hermes- och thyrsosstavarna ha ktonisk innebörd, här representerande Thot och Osiris; troligen även solskivan med ureusfrisen: Sieglin om-

---

48 Sieglin, Expedition I 102.

49 Ovan sid. 112.

50 Flinders Petrie i Hastings Encycl., del 5, 237.

51 Delbrück och Ippel enligt Pagenstecher 133.

51a Anm. Hur den romerska uppfattningen om genius såsom gravväktare förhåller sig till egyptisk åskådning lämnas därhän: enligt Thiersch Zwei ant. Grabanl., har Egypten härvid prioritet.

nämner »die aus Gräbern stammenden, kleinen Kapellen mit der Uräusschlange. Erscheint doch dieselbe Schlange, ebenso bekrönt mit der Sonnenscheibe, auf kleinen, offenbar dem Totenkult gewidmeten Tonaltären, wo sie als Totenschützerin aufzufassen sein wird» [52]. Det är, som om grekerna kände ett behov av att genom dessa symboler ange husgudens nya funktion. Från ureus- eller shaîormen, Osiris-Onnôfris [53] eller Serapis (se nedan) kan detta inflytande ha kommit. Men sanningen närmast torde man komma med det påståendet, att denna ktoniska karaktär tillkommit de i Alexandria ursprungligen helighållna ormarna, nämligen av den inhemska befolkningen. Även i Grekland ha en del ormar ktonisk betydelse, såsom själadjur, dock ej de förut behandlade husormarna. Vi nöja oss med att här konstatera A. såsom gravarnas eller de dödas beskyddare.

Men A:s ktoniska betydelse inskränker sig icke härtill. Han är representant även för dess andra sida, fruktbarhetsmomentet, rikedomens välsignelse.

Till en del ligger det redan i husgudens väsen. Men jordens fruktbarhet faller under hans hägn, tydligen ännu mera utpräglat än i Grekland. Han är sädesfältens gud. Den förut nämnda thyrsosstaven anger kanske detta. Förbindelsen med Dionysos, som vi märkte i Grekland, fortsätter även här: man har funnit ett vinkrus från 2:a årh. e. Kr., på vars sigill ett skäggigt huvud är avbildat, och som bär inskriften Ἀγαθὸς δέμων [54]. Men den stora, speciellt ktoniska betydelse, som guden fick i Egypten, hör samman med hans identifiering med egypternas Dionysos, Osiris, och med Serapis. Troligen är det denna förbindelse, som varit en mäktig drivkraft till den senares betydelse; det är ju ett ännu olöst problem, hur Serapis kunnat bli Egyptens huvudgud [55]. Kanske ligger lösningen här.

Den nyaste forskningen har ådagalagt, att denne gud från Sinope eller rättare den grekiska kultbild, som Ptolemaios in-

[52] Expedition I 235.
[53] Schubart, Einführ. in Pap. 341.
[54] Ovan sid. 97.
[55] Schubart, Einführung 339.

förde, motsvarade den memfitiske Osiris-Apis, som grekerna kallade Serapis[56]. Ty uttolkarna, som antogo, att det var en bild av Pluton, τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενός, ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν (ἄγαλμα)[57]: väsenslikheten blir bestämmande för namnet. Enligt båda folkens uppfattning är han alltså de dödas behärskare och jord- eller fruktbarhetsgud, såsom en Osiris blir han dessutom Isis' make.

På Delos möta Serapis och den egyptiske A. det grekiska gudaparet A. och Ag. Tyche och assimileras med dessa[58], vilkas symbol, ymnighetshornet, karaktäriserar även dem som fruktbarhetsgudar. Denna egenskap markeras ytterligare genom modius, som är Serapis' speciella attribut[59]. Sammansmältningen av A. och Serapis underlättas därigenom, att huvudets utseende i den bildliga framställningen hos båda tyckes gå tillbaka på ungefär samma förebild, Zeus (Pluton). Däremot torde Serapis' bild med ymnighetshornet blott medelbart, ej direkt[60], gå tillbaka till Zeus filios, nämligen förmedlad just genom A. Är Serapis vidare blott en egyptisering av den eleusinske guden Pluton eller Plutos, förmedlad av religionsstiftaren, eumolpiden Timotheos[61], så är frändskapen med A. icke ringa.

Det förut nämnda monumentet på Delos kan föra oss vidare. A.-Serapis och Ag. Tyche-Isis äro där förenade med den grekisk-egyptiske husormen. Från grekisk sida är ej någon egentlig ktonisk karaktär i betydelsen av förhållande till de döda påvisbar, möjligen i sen tid genom italienskt geniusinflytande. Men denna karaktär tillföll troligen från början A. i Egypten. Serapis' sammansmältning med denna egyptiska Agathosdaimonorm, möjligen förmedelst den grekiske guden A., underlättas genom det ormattribut, som från början

---

[56] Samlat hos Weinreich, Neue Urkunden 5 ff., och Wilcken, Urkunden 82 ff.

[57] Plut., De Is. 28.

[58] BCH 31 (07), 525 ff.; 6 (82) 339 (ovan sid. 125 f.).

[59] Wilcken, Einführung 351.

[60] Så Weber, Äg.-gr. Terrakotten 108 a. 18.

[61] Zielinski, Revue de l'hist. des rel. 88, 181 f.; jfr Kern i Archiv f. Rel.-wiss 22, 199.

tyckes låda vid hans bild [62], liksom från hans identifiering med den ktoniske Osiris. Här ha vi alltså förklaringen till de många bilderna av Serapis med ormkropp och människohuvud eller med mänsklig överkropp, slutande med ormstjärt [63]. Han har oftast modius eller kalathos på huvudet och bär stundom ymnighetshornet.

I andra framställningar äro Serapis och ormgestalten sammanförda ungefär som på Delosmonumentet: på en gem från Lydien är Serapis' byst tecknad på ena sidan och agathosdaimonormen på den andra [64], en annan bild framställer honom liggande på kline i ett sädesfält med världsklotet i vänstra handen, varöver en orm kryper; dessutom synes en stor orm på högra sidan [65].

Men bilden från Delos har ännu en viktig lärdom att ge oss. Ag. Tyche har i Grekland ej kunnat påvisas i ormgestalt. Men helt säkert vill Delosmonumentet, där ormen är huvudfiguren, säga oss: ormen uttrycker de andras väsen, ormen är deras rätta uppenbarelseform. När man söker efter en förklaring till dessa egendomliga Isisbilder med underkroppen i ormgestalt, där Isis ofta bär ymnighetshornet eller sädesax i handen [66], ligger troligen den allra närmaste förklaringen till de båda sista attributen i Isis förbindelse med Tyche, till ormdelen i Isis-Tyches förbindelse med Serapis-A., fastän Isis' ureusorm underlättat densamma. Även har Demeter starkt inverkat, speciellt beträffande den vanliga modiusprydnaden på såväl den manlige som den kvinnliga gudomligheten (man beakte härvid eumolpiden Timotheos' starka medverkan vid Serapiskultens införande [67]. Både Tyche (ofta likställd med Atargatis) och Demeter äro ju speciellt sädesgudinnor. Jämför även följande uttydning av stjärnbilden Jungfrun: οἱ μὲν

62 Plut., De Is. 28.

63 Weber, Terrak. 46 a. 31, fig. 23; Déscription de l'Égypte (Antiquités) 5 pl. 69, 11. Poole, Catal. of the coins of Alex. nr 745, 1103, 1105; Roscher, Isis 425.

64 Head, Historia numorum 554.

65 Weber, Terrakotten 46 a. 31 bild 24.

66 P. W., Isis 2097 f.; se ovan Serapis med ormstjärt.

67 Zielinski, Revue de l' hist. des rel. 88, 179 ff.

γὰρ αὐτήν φασιν εἶναι Δήμητρα διὰ τὸ ἔχειν στάχυν, οἱ δὲ Ἶσιν, οἱ δὲ Ἀτάργατιν, οἱ δὲ Τύχην [68]. — Äro ej dessa dubbelfigurer av till hälften människa, till hälften orm en nära nog logisk följd av enheten mellan gudar i mänsklig gestalt och ormgudar?

Men utvecklingen har ej stannat vid denna framställning av Serapis och Isis: till hälften människa, till hälften orm. Vi ha även bilder av två ormar bredvid varandra [69], ibland med en kruka [70] (Isis' symbol) eller med Horosbarnet [71] mellan dem. Den ena ormen har agathosdaimontyp (den smala, runda halsen), med ax och vallmo eller hermesstav och thyrsos i vindlingarna, den andra är en ureusorm (den breda halsen) med sistrum i vindlingarna. Den förra bär Egyptens dubbelkrona, den andra horn och solskiva på huvudet. Vilka äro de? Isis och Osiris säger Erman och visar ett kapell med dessa ormar: »Auch als Schlange — die alte Verteidigerin des Re — stellt man die Isis dar, und ihr zum Gefallen nimmt dann auch Osiris Schlangengestalt an» [72]. Den ena föreställer tydligen Isis, ureusormen, varmed gudinnors namn vanligen determineras, fastän Isis såsom orm blott en gång i litteraturen är mig bekant: προφήτης Ἴσιδος ὄφεως [73]. Den andre kan kallas Osiris med grekiska symboler, ax och vallmo, fastän han aldrig av egypterna omtalats såsom orm [74]. »Lieber (än som mumie) stellt man ihn als Serapis dar, thronend [75] — — —: i st. f. »ihr zum Gefallen» blir den riktiga förklaringen: genom Serapis har agathosdaimonormen även tilldelats Serapis' urbild, Osiris. En agathosdaimonorm har Osirishuvud, likasom en romersk Osirisbild har ormgestalt [76]. Vad Brugsch talar om Tum-Osiris = Agathodämon, tyckes vara alltför fri översättning av texten [77].

---

68 Ps.-Eratosthenes, Cataster. nr 9, Robert.
69 Weber, Terrak 44.
70 Jahrb. f. cl. Phil. 133, 1886, 233 f.
71 Weber, Terrak. 81, Tafel 4, 48.
72 Erman, Äg. Rel. 246; bild 143.
73 Amh. Pap. II 128 r. 56.
74 Weber, Terr. 45.
75 Erman 246.
76 Weber 45.
77 Rel. und Myth. d. alten Aeg. 288.

Men vi behöva ej kalla denna orm Osiris. Vi kunna också kalla honom A., vilken liksom eller genom Serapis träder in för Osiris. Beviset härför lämnar oss kejsartidens egyptiska mynt. På ett av dessa är avbildad en nedtill hoprullad, för övrigt upprättstående orm med skhent eller dubbelkrona på huvudet och omgiven av sädesax och vallmohuvud. Ovanför ormen läses: Νεο Αγαθ δαιμ. Vem som härmed åsyftas, anger myntets andra sida med Neros huvud avbildat [78]. I en proklamation vid Neros tronbestigning heter det: Ἀγαθὸς δαίμων δὲ τῆς οὐκουμένης (ἀρ)χὴ ὢν (μεγισ)τε πάντων ἀγαθῶν Νέρων Καῖσαρ ἀποδέδεικται [79]. Nero förklaras här, tydligen av den romerske ämbetsmannen, såsom hela världens goda genius och källan till allt gott, liksom han också i en inskrift kallas ὁ Ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκουμένης [80]. Häri ligger väl samma tanke, som en annan gång utsäges på följande sätt, ävenledes om Nero: σωτὴρ καὶ εὐεργέτης τῆς οἰκουμένης [81]. Han är världens, icke blott Egyptens, gode gud, såsom han närmast tänkes vid framställningen på myntet, där han identifieras med, ej längre blott Alexandrias skyddsgud, utan hela Egyptens enligt ordet: Égypte, le bel horizon de l'Agathodémon [82], där horisont torde betyda hemvist [83]. Denna hans ställning anges också genom dubbelkronan.

Ett liknande förhållande till konungen och riket ha för övrigt dessa ormar möjligen intagit redan i äldre tider: på »tronen» eller karmstolen i den nyupptäckta Tut-anch-Ammons grav avbilda de båda armstöden tvenne jätteormar, bärande Söderns och Nordens kronor på sina huvuden [84]. De äro visserligen bevingade men av agathodaimontyp. Mellan ormarna äro på ryggstödet avbildade konungen och drott-

---

78 Head, Hist. num. 720; Pool, Catalogue of the coins of Alex. 20 nr 171; Harrison, Themis 277, fig. 66.

79 Pap. Oxyrh. 1021, 8—10.

80 Ditt., Or. Gr. Inscr. II 666 eller CIG 4699.

81 Archiv f. Pap. II (03), 434 nr 24; OG II 668.

82 Maspero, Contes pop. 1905, 143 enl. P. W. Suppl. III 51.

83 Lugn, Egypten 1923, 63.

84 Lugn, Egypten 1923, 108.

ningen i sitt palats [85]: dessa ormar äro således möjligen endast det kungliga palatsets skyddsgudomligheter. Dock kan man ej draga några slutsatser enbart av denna framställning, där det dekorativa momentet är huvudsaken: snarare talar kanske det profana utnyttjandet här mot ormarnas religiösa betydelse.

A:s betydelse såsom fruktbarhetsgud, närmare bestämt åkerbruksgud, är tydligt angiven genom hans plats bland säd och vallmo. Härom talas det ock i ett par magiska papyrer: σὺ εἶ ὁ Ἀγαθὸς δαίμων, ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τρέφων τὴν οἰκουμένην [86], där A. skildras såsom världsalltets gud, och: ἧκέ μοι, Ἀγαθὲ γεωργέ, Ἀγαθὸς δαίμων [87], där guden inträder för Osiris.

I de ktoniska gudarnas dubbla funktion möter han i en annan svårläst magisk papyrus: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ ἐν τῇ πυρίνῃ χλαμύδι καθημένου ἐπὶ τῆς ἀρουραίας κεφαλῆς τοῦ Ἀγαθοῦ δαίμονος παντοκράτορος τετραπροσώπου δαίμονος ὑψίστου σκοτίου καὶ ψυχαγωγοῦ [88].

Att han också på Neros eller åtminstone på senare kejsares mynt inträtt för Serapis-Osiris, skall strax visa sig. På mynt från Nervas, Trajanus', Hadrianus', Antoninus Pius' och Gallienus' tider uppträder samma ormgestalt med skhent och vanligen omgiven av kerykeion och sädesstänglar (utan inskrift) [89]. Men från och med Hadriani egyptiska mynt har han ofta vid sin sida en ureusorm, som på huvudet bär horn och solskivan och har sistrum, ibland även säd och vallmo vid sidan [90]. Om alltså denna ureusorm träder in för Isis, innehar agathosdaimonormen Serapis-Osiris' roll. Att kalla den förra, när den uppträder i till hälften mänsklig gestalt, Ag. Tyche [91] torde ej vara lämpligt, då namnet Isis ingått i det grekiska medvetandet och Ag. Tyche troligen aldrig eller på sin

---

85 Illustrated London News 1923 nr 4405 s. 529, nr 4412 s. 847.

86 Leemans, Pap. gr. Lugd. II, 141 (Reitzenstein, Poim. 15 f.).

87 Abh. Berl. Ak. 1865, 120 r. 26 (Reitz. 143).

88 Griffith, Dem. mag. Pap. 42; Reitzenstein, Nachr. Gött. Gesellschaft 1904, 318 a. 3.

89 Poole nr 353, 389, 501, 664, 836, 1184, 2238; Weber, Terrak. 45 (i Naukratis).

90 Poole nr 668, 844, 845, 2638.

91 Harrison. Themis 278.

höjd mycket sporadiskt tänkts i ormgestalt. Såsom Alexandrias stadsgudinna däremot kan den ormgestaltade Isis mycket väl ha hetat Tyche eller Isis-Tyche [92]. Det finns nämligen bilder av Isis-Tyche, där en orm slingrar sig omkring ymnighetshornet eller gudinnans arm [93]. På ett mynt har den manliga och kvinnliga gudomligheten sammansmält till en: manlig överkropp och nedanför midjan orm, på huvudet modius men sistrum i båda händerna, omgiven av säd [94]. — Osiris (Serapis) och Isis, vilkas dyrkan starkt tillväxte de sista århundradena f. Kr., representera här Egypten, det rika fruktbara landet, världens sädesmagasin. A. har blivit landets fruktbarhetsgud.

Utom de nu nämnda mynten må framhållas tre andra sådana, där agathosdaimonormen uppträder till häst [95] och bär skhent på huvudet, liksom han på mysiska mynt från Atarneus och på en gem fått samma underliga placering [96]; ligger häri »un de ces problèms d'antiquité, qu'un homme sage ne cherche point à résoudre» [97], eller beror ej tillställningen helt enkelt på A. såsom representant för härskaren? Flera andra ormbilder av hithörande slag kunde anföras. Blott må framhållas, att de båda ormarna tydligen ej »are the Egyptian (ureus) and Greek (A.) incarnations of the same notion» [98]: grekiskt och egyptiskt är hos båda blandat om vartannat. Vad särskilt ormfigurerna beträffar, så är den grekiska, hoprullade formen på väg att försvinna för den långsträckta egyptiska; blott stjärten är hopslingrad.

Detta A:s inträdande för Serapis-Osiris ger också förklaringen till två andra bilder. Den ena är en tronande gud av Zeustyp med egyptisk atefkrona. Hårets anordning erinrar om detsammas utformning på bilder av Serapis. Klubba, kerykeion och ymnighetshorn finnas som attributer. Guden

---

[92] Weber, Terrak. 46.

[93] Allègre, Étude sur la déesse gr. Tyché 235.

[94] Poole nr 464.

[95] Nr 334, 1308, 1351.

[96] Gerhard, Ak. Abh. II, 43 a. 21.

[97] Caylus, Recueil d' Antiqu. V pl. 54, 5.

[98] Harrison, Themis 279.

lägger sin hand på en gosse, som liknar Harpokrates [99]. Han bör enligt det föregående lämpligen kallas A.-Serapis. Likaså en annan av samma typ med stympat huvud [1].

Den starkt framträdande fruktbarhetskaraktär, som enligt det föregående förbindes med A:s namn, torde vara den närmaste anledningen till att alexandrinskt umgängesspråk benämnt den västliga Nilarmen med den populäre gudens namn: ἔτους τριτου Αὐτοκράτορος Τίτου Καισαρος Οὐεσπασιανοῦ Σεβαστοῦ — — — ὠρύγη Ἀγαθὸς δαίμων ποταμός [2]. ὁ Μέγας ποταμὸς ὁ καλούμενος Ἀγαθὸς δαίμων (ἢ Ἀγαθοδαίμων) [3]; stadens längd bestämdes från Drakon μέχρι τοῦ Ἀγαθοδαίμονος ποταμοῦ τοῦ κατὰ Κάνωβον [4]. Knappast torde däremot A:s identifiering med Nilguden Knum (se nedan) varit anledningen [5]. Även Osiris är Nilgud eller vattnet självt [6], likaså är Serapis Nilens och havets herre [7]. Nilfloden är en uppenbarelse, daimon, av ymnighetsguden och framställdes, liksom andra flodgudar, med ymnighetshornet. Möjligen är det på grund av denna kombination av vattnet och fruktbarheten, som Poseidon kallas A. i följande inskrift från Alexandria: Θεῷ Ταιναρείῳ Ἀγαθῷ δαίμονι καὶ συννάοις θεοῖς [8]. Poseidon är nämligen i Tainaron ktonisk gud, ja husgud [9]. Även Serapis »ist mit ihm geglichen worden» [10]. (Jfr A. såsom vattnets gud sid. 175; den sannolikaste förklaringen ovan sid. 138).

---

[99] Weber, Terrak. 107, fig. 68.

[1] Weber 109, Tafel 15, 152.

[2] Schiff, Festschrift 373 ff.

[3] Ptolem., Georg. IV 5 § 39; jfr § 42 ed. Nobbe, § 16, 17 Müller.

[4] Pseudo-Call. I 31.

[5] Så Reitz., Nachr. Gött. Ges. 1904, 319.

[6] Dieterich, Jahrb. f. cl. Phil. Suppl. 16, 807 r. 23.

[7] Weinreich, Neue Urk. 15 ff.

[8] Botti, Plan de la ville d'Alex. 85 enl. Schiff, Festschr. 378; Arch. f. P. II 566 nr 125.

[9] Wide, Lak. Kulte 41 ff.

[10] Weber, Drei Unters. 5.

C. Agathos daimons identifiering med Psoi, Knef, Knum, Ammon och Aion.

För att reda ut A:s förhållande till guden Psoi saknar förf. de språkliga förutsättningar, som därtill behövas. Jag får dock bekänna, att Reitzensteins framställning därav, enligt vilken A. från början helt enkelt är det grekiska namnet på denne gud, synes mig vara ett påstående utan bevis liksom en annan identifiering: Proteus, wahrscheinlich die Hellenisierung des ägyptischen Ἀγαθὸς δαίμων [11].

Först och främst betjänar »beviset» sig av för sent material: från kejsar Antoninus Pius' tid. Men hurudant är vidare detta bevis? Antoninus Pius kallas i den egyptiska konungaboken Egyptens Psoi [12] (shai?). Enl. såväl Reitzenstein som många andra författare, kanske först Bergmann [13], är denna titel översatt med Ἀγαθοδαίμων Αἰγύπτου, utan att det dock lyckats mig att få reda på denna översättning, varför jag tills vidare måste betvivla den [14]. Är det en slutsats därav, att ormen förekommer på Antoninus Pius' mynt, eller är den av samma obestämda natur, som när det heter om shai: »Der welcher Segen und Gedeihen, eine hoffnungsreiche Zukunft etc. verleiht, gleichsam der Agathodaimon» [15]? »Antoninus Pius, der griechisch Ἀγαθὸς δαίμων heisst, wird ägyptisch als Psoi bezeichnet, und umgekehrt tritt für Psoi officiell der Name Ἥρων oder Ἥρως ein, der mit Ἀγαθὸς δαίμων wechselt» [16]. För första delen är redan satt ett stort frågetecken. Vad Psoi = Heron eller Heros angår, säger en anförd källa härom, att det skulle kunna vara så [17]. Vad Ammianus Marc. XVII 4, 18 beträffar, synes påståendet sakna all grund: Heron tyckes vara en helt annan gud än A. [17a], och han inträder för

[11] Reitz., Hellenistische Wundererzählungen, 50 a.; jfr 151 a. 2.
[12] Lepsius, Königsbuch nr 744 k.
[13] Sitzungsbr. d. k. Ak. d. Wiss. Wien 86 (77), 412 a. 1.
[14] Jfr också Gansz., De Ag. 34 a. 1.
[15] Brugsch, Hierogl.-Dem. Wörterb., VII 1224.
[16] Reitzenstein i Nachr. Gött. Gesellschaft 1904, 318.
[17] Speigelberg, Dem. Studien I 11*.
[17a] Se nedan sid. 190 f.

olika egyptiska gudar[18] men ej för Psoi, i varje fall ej hos Ammianus. Även Ganschinietz avvisar denna sammanställning[19].

Om, trots allt, enligt vittnesbörd från egyptologernas sida A. identifierats med Psoi[20], jord- och skördegud, lyckogud och dödsgud[21], så torde detta skett senare, im Lauf des Hellenismus[22].

Psoi tyckes ha varit en obetydlig eller i varje fall för vetenskapen så gott som okänd gud, dyrkad huvudsakligen i trakten av Achmim[23]. Om denne gud, som är hundhövdad, är densamme som ormguden Shai (med artikel Pshai), är ovisst. Även om denne senare vet man ej mycket från äldre tid: det talas en gång om en ormgud Shai, verksam i de dödas rike, sedan den döde kämpat mot underjordens onda makter: i das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit[24], ungefär 600 f. Kr. Men först under hellenismens tid »était le cult de l'Agathodémon, Pshaî, devenu souverain par toute la vallée du Nil»[25]. I den grekiska litteraturen har detta namn ej vunnit burskap. Snarare pekar denna åt annat håll.

I trakten av Achmim uppträder en gud (eller kanske två), med vilken A. ofta identifierats: Knum eller Knef: εἰς δὲ τὰς ταφὰς τῶν τιμωμένων ζῴων τοὺς μὲν ἄλλους συντεταγμένα τελεῖν, μόνους δὲ μὴ διδόναι τοὺς Θηβαΐδα κατοικοῦντας, ὡς θνητὸν θεὸν οὐδένα νομίζοντας, ἀλλ' ὃν καλοῦσιν αὐτοὶ Κνήφ, ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον[26]. Är det ej dessa ormar, vilka enligt Herodotos voro helgade åt Ammon, och vilkas mumier man funnit[27], som identifierats med A? Härför talar ormbilden i den egyptiska zodiaken, som framställes på samma sätt som A. på

[18] Lefébure i Annales du Service 1920, 243 ff.

[19] De Agath. 44 f.

[20] Senast sammanfört av Hopfner, Griech.-äg. Offenbarungszauber, Bd 2, § 133.

[21] Reitz. i Nachr. 318 f.

[22] Weber, Terrak. 45 f.

[23] Spiegelberg a. a. 57 * a. 1.

[24] Bergmann, Sitzungsber. k. Akad. d. Wiss. 86 (77), 391 och 412.

[25] Maspero, Études de myth. VI 284.

[26] Plut., De Is. 21.

[27] Widemann, Herodot 316.

kejsarmynten; den är skäggig och bär krona samt är omgiven av sädesax. Den är tydligen A., men den bär också, såsom Herodotos anger, horn [28].

För den grekisktalande egyptern från norr stod det vidare klart, att A. i Alexandria var Knef. Redan i 2:a årh. f. Kr. ser sig en person i Memfis i en dröm förflyttad till Alexandria. I drömmen säger en person till honom: ἄξω σε πρὸς τὸν δαίμονα Κνῆφιν, ἵνα προσκυνήσῃς αὐτόν [29]. Är inte epitetet δαίμων nästan omedvetet inkommet från namnet A.?

Det mycket omtalade s. k. krukmakaroraklet, som ansetts stamma från samma tid, vilket dock visat sig ej hålla streck [30], nämner visserligen dessa gudar så, att man dragit den slutsatsen, att Knefis är en i Alexandria bredvid A. ärad gud [31]: διὰ τὸ τὸν 'Αγαθὸν δαίμονα καὶ Κνῆφιν εἰς Μέμφιν πεπορεῦσθαι [32]. Men språkbruket på denna tid ger vid handen, att vi här kunna ha gudens grekiska och egyptiska namn bredvid varandra, ett kortare uttryck i st. f. τὸν 'Αγαθὸν δαίμονα τὸν καὶ Κνῆφιν [33]. Denna tolkning bestyrkes också av ett senare vittnesbörd: Φοίνικες δὲ αὐτὸ (τὸ ζῷον) 'Αγαθὸν δαίμονα καλοῦσιν· ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνὴφ ἐπονομάζουσιν [34].

Fastän Knef således möjligen är namnet på de åt Ammon helgade ormarna och i varje fall namnet på en egyptisk ormgud, synes dock för en lekman Sethes bevis för att detta ord är ett binamn på Ammon själv [35], något konstruktivt, framför allt då han söker stödja detta bevis med att denne Knef-Ammon är den hos Eusebios nämnde ὄφις ἱερακόμορφος [36], som snarare tyder på solguden Horos. Enligt sena vittnesbörd kallas visserligen Ammon själv en gång A. [37] och har även antagit ormgestalt [38], men detta kan bero på grekiskt

[28] Boll, Sphæra 295, 305, 322; Tafel VI.
[29] Wilcken i Archiv f. Pap. VI (13), 205 ff.
[30] Wilcken i Hermes 40 (05), 553 ff.
[31] Baudissin i Archiv f. Rel.-wiss. 18 (1915), 219.
[32] Wessely, Denkschr. d. k. Ak. Wien 1893, 3 ff.
[33] Reitz., Poim. 122, 137 f.
[34] Eusebius, Ev. præp. I 10, 46.
[35] Berlin. Phil. Wochenschrift 1896, 1528 f.
[36] Ev. præp. I, 10, 47.
[37] Ovan s. 154.
[38] Weber, Terrak. 45 a. 28; (Hesych. 'Αμμών).

mytologiskt inflytande[39] eller på att de stora gudarna vid denna tid framställdes i gestalt av de åt dem helgade djuren.

Huruvida detta namn Knef är, såsom många påstå, identiskt med namnet på Elefantines huvudgud, Knum (Χνοῦφις, Κνοῦφις, Χνοῦβις), eller ej, betyder mindre i detta sammanhang. I varje fall är växlingen mellan κ och χ ej något hinder för identiteten[40]; och vidare finnas bevis för att A. trätt in för Knum, t. ex.: ὅσα Κνοῦφις ὁ παρ' ἐκείνοις 'Αγαθὸς δαίμων παρέδωκε[41]. »Chnum aber, der grünfarbige Gott, ist ein Spender der Fruchtbarkeit»[42]. (Jfr vidare sid. 177 ff.). Elefantine, Thebais och Achmim, huvudorterna för Knum, Knef och Psoi, äro varandra närliggande orter i Övre Egypten. Skall prioritet lämnas åt någon såsom den egyptiske gud, i vars arv A. först trätt in, så synes det mig enligt det föregående vara Knef.

Men sanningen närmast torde vi komma genom det påståendet, att eftersom varje ort på den tiden haft sin speciella heliga orm, som åtföljde platsens huvudgud[43], så har denne orm väl också burit olika lokala namn. Vad egypterna kallade honom på den lilla orten Rhakotis, där Alexandria anlades, veta vi ej. Troligen var det Knef. Grekerna kallade honom A., och under det namnet har han sedan identifierats med andra ormgudar och därigenom blivit en uppenbarelseform för de många stora gudarna.

Ännu en identifikation bör i detta sammanhang vidröras: A. = Aion. Enligt Pseudo-Kallisthenes mottog Alexander ett orakelsvar av Ammon att bygga staden Alexandria ὑπὲρ Πρωτηίδα νῆσον, ἧς αἰὼν προκάθηται Πλουτωνεῖος ἀνάσσων[44]. I st. f. αἰών, som saknas i den bästa texten, insätter Müller δαίμων. Ingen som helst anledning förefinnes att låta denne gud här syfta på A., såsom stundom skett[45], i st. f., såsom

---

[39] Weinreich, Trug des Nekt. 9, 12 ff., där flera ex. angivas.

[40] Mayser, Gramm. d. gr. Pap. 171.

[41] Cramer, Anecd. Græca Oxon. III 171, 20 f.

[42] Baudissin, Studien zur. sem. Rel. I 199.

[43] Maspero, Études de myth. VI 284.

[44] I 30 och upprepat I 33.

[45] Reitz. i Nachr. Gött. Ges. 1904, 317 ff. och i Verhandl. II intern. Kongr. in Basel 1904, 318; Gansz., De Ag. 43 ff.

oraklet självt vill, på Serapis, som i det följande, i analogi med oraklets andemening, prisas såsom världsgud: τοῦ κόσμου θεός, ὁ μέγιστος θεός, ὁ πάντων ἐπινοούμενος θεός [46]. En sådan mäktig allgud blir också Serapis tidigt, i det han upptar andra gudar i sig, även Aion, varigenom denne sistnämnde även blir A. Att närmare gå in på det vidlyftiga och ännu olösta Aion-problemet, båtar föga. Men ett par av Reitzenstein citerade ställen äro belysande nog: Αἰὼν ἑρπετά κύριε Σάραπι [47] och οὕτω διέγνω τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον, ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν [48]: av Serapis = A. och Serapis = Aion blir A. = Aion: δὸς πόρον πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ, καὶ κυριεύων ἐλπίδος πλουτοδότα Αἰών, ἱερὲ Ἀγαθὲ δαῖμον [49]. — Aion framställdes nästan alltid med en orm omkring kroppen, stundom höll han den i handen [50].

D. Agathos daimon i filosofisk, mystisk-magisk, astrologisk, euhemeristisk och alkemisk litteratur.

Genom att A. på detta sätt identifierades med de stora gudarna i Egypten (även Horos, se nedan) och uppträdde vid Isis' sida, blev han, från att vara en ringa gud i skymundan, en sådan av stora mått: han blev själv världsgud. Såsom sådan framträder han också ofta i en mångskiftande litteratur, av filosofiskt, mystiskt-magiskt, astrologiskt och alkemiskt innehåll, vars olika grenar det ofta är svårt att hålla isär. T. o. m. hans uppenbarelseform, ormen, säges härvid ofta vara en bild av världen.

Filon från Byblos berättar, att Thot (Ταυθός) och efter honom fenikerna och egypterna gjort ormen till en gud: πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῶον πάντων (τῶν) ἑρπετῶν καὶ πυρῶδες ὑπ' αὐτοῦ παρεδόθη· — — — πολυχρονιώτατον, οὐ μόνον τῷ ἐκδυόμενον τὸ γῆρας νεάζειν, ἀλλὰ καὶ αὔξησιν ἐπιδέχεσθαι μείζονα μέφυκε. — —

---

46 I 33 (A).
47 Wünsch, Seth. Verfluchungstaf. 101.
48 Suidas: Ἡραΐσκος.
49 Wessely, Denkschr. 1888, 124 r. 3167 ff.
50 Wünsch. Archiv f. Rel. wiss. 12 (09), 34.

διὸ καὶ ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῶον καὶ ἐν μυστηρίοις συμπαρείληπται. — — ὃς εἰ ἀναβλέψειε, φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ· εἰ δὲ καμμύσειε, σκότος ἐγίγνετο (tydligen om solguden Horos). ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐννοίας τὸν κόσμον γράφοντες περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσι καὶ μέσον τεταγμένον ὄφιν ἱερακόμορφον (Horos)· καὶ ἔστι τὸ πᾶν σχῆμα ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θ· τὸν μὲν κύκλον κόσμον μηνύοντες, τὸν δὲ μέσον ὄφιν συνεκτικὸν τούτου Ἀγαθὸν δαίμονα σημαίνοντες. Vidare säger Zoroaster därstädes: οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος ἄφθαρτος, ἀΐδιος, ἀγένητος, ἀμερής, ἀνομοιότατος, ἡνίοχος παντὸς καλοῦ..., πατὴρ εὐνομίας καὶ δικαιοσύνης...: är ej ordet ἡνίοχος liksom präglat av ormen till häst, vilken bild vi funnit i Alexandria och M. Asien. Den lagliga ordningens och rättfärdighetens fader å andra sidan är Ahura Mazda. καὶ τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄφεων, ναοὺς κατασκευασάμενοι, ἐν ἀδύτοις ἀφιέρωσαν, καὶ τούτοις ἑορτὰς καὶ θυσίας ἐπετέλουν καὶ ὄργια, θεοὺς τοὺς μεγίστους νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὅλων[51]. Han är allgud som Serapis, men han är även de små mystisk-magiska konventiklarnas dämoniske gud.

Jag har citerat detta stycke så utförligt, därför att vi här få en samlad bild av hur denne guds dyrkan utbrett sig vida i världen, hur han trängt in i många andra gudars kulter, och hur han genom någon slags mystisk-filosofisk spekulation säges avbilda världen.

Enligt Horapollon är thetats omkrets ormen-världen: κόσμον βουλόμενοι γράψαι, ὄφιν ζωγραφοῦσι τὴν ἑαυτοῦ ἐσθίοντα οὐράν, ἐστιγμένον φολίσι ποικίλαις. διὰ μὲν τῶν φολίδων αἰνιττόμενοι τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ἀστέρας ... καθ' ἕκαστον δὲ ἐνιαυτὸν τὸ γῆρας ἀφείς, ἀποδύεται. καθ' ὃ καὶ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ ἐνιαύσιος χρόνος ἐναλλαγὴν ποιούμενος, νεάζει[52].

I en alkemistisk skrift anges ormen beteckna himlen, vilket tydligen även Horapollon närmast menade: καὶ τάχα ὧδε ἔχει λόγον (om A. såsom himlen) διὰ τὸ κοσμικὸν μίμημα. ἱερογραμματεῖς γάρ τινες τῶν Αἰγυπτίων βουλόμενοι κόσμον ἐγχαράξαι ἐν τοῖς ὀβελίσκοις ἢ ἐν τοῖς ἱερατικοῖς γράμμασιν δράκοντα ἐγκολάπτουσιν οὐροβόρον· τὸ δὲ σῶμα αὐτοῦ κατάστικτον ὑπάρχει πρὸς τὴν διάθεσιν

---

[51] Eusebius, Præp. ev. 1, 10, 45 ff.

[52] Hieroglyphica 1, 2.

τῶν ἀστέρων [53]. Också för Cyrillus blir ormen en bild av himlen, därjämte av tiden: ἔχει δὲ ὁ λόγος, ἀναγράφειν αὐτοὺς ἀσπίδα μὲν εἰς οὐρανοῦ τύπον, διά τοι τὸ κυκλοφερές. ὄφιν γε μὴν εἰς χρόνον, ὡς μακρόν τε καὶ πολυέλικτον, διέρποντα δὲ ἀψοφητί [54]. Den ovan nämnda syftningen på tiden anser även Servius vara egypternas tanke: annus enim secundum Aegyptios indicabatur ante inventas litteras picto dracone caudam suam mordente, quia in se recurrit [55].

Denna tanke, att A. avbildar världen, dock omväxlande med föreställningen om att han är världens behärskare, har man även sökt anpassa efter hans olika delar: οὐρανὸς μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες, τὸ δὲ περί σε (περίζωμα?) ὕδωρ ὠκεανός, Ἀγαθὸς δαίμων. σὺ εἶ κύριος, ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα. τίς μορφὰς ζωῶν ἔπλαγε; τίς δὲ εὗρε κελεύθους; τίς καρπῶν γεννήτης; τίς δ'οὔρεα ὑψόσ' ἐγείρει; τίς δὲ ἀνέμους ἐκέλευσεν ἔχειν ἐνιαύσια ἔργα; τίς δὲ αἰῶνα, ἵνα (αἰὼν αἰῶνα?) τρέφων αἰῶσιν ἀνάσσει; εἷς θεός, ἀθάνατος, πάντων γεννήτωρ σὺ πέφυκας καὶ πᾶσιν ψυχὰς σὺ νέμεις, καὶ πάντα κρατύνεις, αἰώνων βασιλεῦ καὶ κύριε [56]. Den första delen har på ett annat ställe följande form: δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ, . . . οὗ ὁ ἥλιος καὶ (ἡ) σελήνη ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων. ᾧ οὐρανὸς κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περὶ σὸν ὕδωρ ὁ Ἀγαθοδαίμων· σὺ εἶ ὁ ὠκεανός, ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τρωφῶν τὴν οἰκουμένην. Vidare fortsättes där: σοῦ δὲ τὸ ἀέναον κωμαστήριον ἄνω καθίδρυται. . . . σὺ δὲ κυριεύεις τῆς ζωῆς. ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς [57].

Den bild, som föresvävar författaren till speciellt den första lovsången, är tydligen Serapis, som är εἷς θεός och κύριος, fastän naturligtvis andra gudar i och genom honom eller omedelbart givit sina bidrag, eftersom olika åskådningar från tidens synkretism här blandats samman. Gudarnas sammanblandning med varandra eller hellenismens henoteistiska

[53] Berthelot-Ruelle, Collection des anc. alch. gr., Texte 80.

[54] In Jul. IX, Migne, tom 76, sp. 961.

[55] T. Aen. V 85.

[56] Leemans, Pap. V von Leiden 7, 32 ff.; Dieterich, Papyrus magica i Jahrb. f. cl. Phil., Suppl. 16, 776.

[57] Leemans, Pap. W von Leiden 17, 14 ff. (Reitzenstein, Poim. 15 ff.).

strömningar hålla på att mynna ut i monoteism, framför allt inriktad mot riksguden Serapis: εἷς Ζεὺς Σέραπις, som han ofta nämnes [58]. Som jämförelse med de föregående citaten må följande skildring av Serapis inflyta: »in prachtvollen Orakelversen schildert er selbst seine Gottheit, die die Welt erfüllt: Mein Haupt ist der Himmel, mein Leib das Meer, die Erde meine Füsse; meine Ohren liegen hoch droben im Aether, und mein Auge ist das weithin strahlende, glänzende Licht der Sonne [59]! Es ist, als ob der Koloss des Sarapis — — — in den Kosmos projiziert sei, in grandioser Bildhaftigkeit» (om Bryaxis' bild) [60].

Stoikern Cornutus hade sagt, att A. var ὁ κόσμος ἢ ὁ προεστὼς αὐτοῦ λόγος [61] enl. stoikernas spiritualiserande omtolkning. Så har han även i denna litteratur blivit förandligad till världens eller människans νοῦς eller λόγος: τοῦ γὰρ Νοῦ οὐδέν ἐστι θειότερον καὶ ἐνεργέστερον καὶ ἑνικώτερον ἀνθρώπων μὲν πρὸς θεούς, θεῶν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. οὗτός ἐστιν ὁ 'Αγαθὸς δαίμων. μακαρία ψυχὴ ἡ τούτου πληρεστάτη, κακοδαίμων δὲ ἡ ψυχὴ ἡ τούτου κενή [62]. Likaså i en något dunkel text: καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς (ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς) ὡς ἐρομένου τινὸς τῶν ἐν Αἰγύπτῳ τεμενιτῶν καὶ λέγοντος· διὰ τί δέ, ὦ μέγιστε, 'Αγαθὸς δαίμων τούτῳ τῷ ὀνόματι ἐκλήθη ἀπὸ τοῦ πάντων Κυρίου; φησί· . . . φύσις τοῦ νοεροῦ αὐτοῦ Λόγου, φύσις ἐστὶ γεννητικὴ καὶ δημιουργική. τοῦτο ὥσπερ αὐτοῦ ἡ γένεσις ἢ φύσις ἢ ἔθος ἢ ὃ θέλεις αὐτὸ καλεῖν, κάλει τοῦτο μόνον νοῶν, ὅτι τέλειός ἐστιν ἐν τελείῳ, καὶ ἀπὸ τελείου τέλεια ἀγαθὰ ἐργάζεται καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοποιεῖ. ἐπειδὴ οὖν τοιαύτης ἔχεται φύσεως, καλῶς τοῦτο προσηγόρευται [63]. Det är grekisk filosofi om νοῦς och λόγος [64] såsom världsskapande makter och daimon såsom mellanled mellan gud och människa och boende i människan, som här sammanfattas i A.

---

[58] Wilcken, Urkunden der Ptol. I 84; Weinreich, N. Urkunden zur Sarapisrel.

[59] Macrob., Sat. I 20, 16—18.

[60] Weinreich, N. Urk. zur Sarapisrel. 10.

[61] Kap. 27.

[62] Poemandres, Herm. Trismeg. X 23 enl. Reitzenstein, Poim. 128.

[63] Migne G 76, 552 f.

[64] Se Zielinski i Archiv f. Rel.-wiss. 9 (06), 25 ff.

I den mystisk-magiska litteraturen, som efter den förnämsta guden i densamma ofta går under namn av hermetismen, och som, troligen med början i de två närmaste årh. f. Kr., hade sin glansperiod i de följande årh., intar guden A. en framskjuten plats. Vi ha redan i det föregående lämnat prov på denna litteratur och sett, hur A. här identifieras med andra gudar och blir världsgud. Ännu några belysande exempel på A:s roll i denna litteratur kunna lämnas: ἐπικαλοῦμαί σε τὸν μέγιστον θεόν, (τὸν) ἀέναον κύριον κοσμοκράτορα, τὸν ἐπὶ τὸν κόσμον καὶ ὑπὸ τὸν κόσμον, ἄλκιμον θαλασσοκράτορα — — —. δεῦρό μοι ὁ ἀνατέλλων ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὁ ἱλαρὸς Ἀγαθὸς δαίμων, ᾧ οὐρανὸς ἐγένετο κωμαστήριον. ἐπικαλοῦμαί σου τὰ ἱερὰ καὶ μεγάλα καὶ κρυπτὰ ὀνόματα, οἷς χαίρεις ἀκούων. ἀνέθαλεν ἡ γῆ σοῦ ἐπιλάμψοντος, καὶ ἐκαρποφόρησεν τὰ φυτὰ σοῦ γελάσαντος, ἐζῳογόνησε τὰ ζῷα σοῦ ἐπιτρέψαντος. δὸς δόξαν καὶ τιμὴν καὶ χάριν καὶ τύχην καὶ δύναμιν. ἐπικαλοῦμαί σε τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ — — — (sammanhanget brutet) ὁ λαμπρὸς ἥλιος αὐγάζων καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην. σὺ εἶ ὁ μέγας ὄφις (ὁ) ἡγούμενος πάντων τῶν θεῶν, ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς Αἰγύπτου ἔχων καὶ τὴν τελευτὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης. (σὺ εἶ) ὁ ἐν τῷ Ὠκεανῷ ὀχεύων, σὺ εἶ ὁ καθ' ἡμέραν καταφανὴς γινόμενος. — — — ναί, κύριε Κμήφ, — — — σοὶ τὸ παρεστὸς Ἀγαθὸν δαιμόνιον πάντα μοι τελέσαι διὰ τῆς χρείας ταύτης τοῦ δακτυλίου τούτου [65]. Vi ge akt på, hur A. är världens, himlens, jordens och havets herre, men först och främst är han identifierad med solguden Horos, under vars strålar jorden blomstrar. Denne är den gud, som ordnar dag och natt och styr rodret, κατέχων δράκοντα Ἀγαθὸν ἱερὸν δαίμονα, ὃν ἀνατολαὶ καὶ δύσεις ὑμνοῦσι ἀνατέλλοντα καὶ δύνοντα [66]. Att ἱερόν ej skulle kunna sättas emellan namnets båda delar utan bör flyttas framför namnet [67], visar småaktig kritiklusta. Likaväl som vi i uttrycket den Gode Guden vanligen lägga tonvikten på Guden men också kunna betona god och därvid även skjuta in helig, så kunde grekerna det säkerligen också; även är

---

[65] Wessely, Denkschriften d. k. Ak. Wiss. 1888, 84 r. 1598 ff. (Reitz. Poim. 28 f.).

[66] Wessely, Denkschr. 1888 r. 993 ff.

[67] Gansz., De Ag. 57.

sammandragningen Ἀγαθοδαίμων ej starkare än att genitiven heter Ἀγαθοῦ δαίμονος med båda lederna böjda [68].

A. är vidare ormguden i Övre Egypten, Kmef = Knef (= Knum?). För denne sistnämnde inträder han även i en annan magisk papyrus: ἐπικαλοῦμαί σε, κυρία Ἶσι, ᾗ συνεχώρησεν ὁ Ἀγαθὸς δαίμων βασιλεύων ἐν τῷ τελείῳ μέλανι [69]. Såväl med denne Nilens gud som med Horos och Osiris identifieras han i den första magiska Berliner-papyren, »welcher die geschlechtliche Vereinigung des Menschen mit Gott schildert»: ἧκέ μοι Ἀγαθὲ γεωργέ, Ἀγαθὸς δαίμων, Ἁρπό(κρατες), (Χνοῦ)φι . . , ἧκέ μοι ὁ ἅγιος Ὠρί . . . (ὁ κατακ)είμενος ἐν τῷ βορείῳ, ὁ ἐπικυλινδούμενος (τὰ τοῦ Νε)ίλου ῥεύματα καὶ ἐπιμιγνύων τῇ θαλάσσῃ καὶ . . . καθώσπερ ἀνδρὸς ἐπὶ τῆς συνουσίας τῆς (γυναι)κ(ός) [70]: jordens och människolivets fruktbarhet motsvara varandra. Ett sent vittnesbörd, tolfte årh. e. Kr., om Knum—A. lyder: ὅσα Κνοῦφις ὁ παρ' ἐκείνοις Ἀγ. δαίμων παρέδωκε [71].

I den nyss nämnda magiska papyren, återgiven av Wessely, nämndes τὸ παρεστὸς Ἀγαθὸν δαιμόνιον, som tyckes åtfölja A. En motsvarighet härtill ha vi i den förut nämnda bönen till A: δός μοι πᾶσαν χάριν, πᾶσαν πρᾶξιν, μετὰ σοῦ γάρ ἐστιν ὁ ἀγαθοφόρος Ἄγγελος παρεστὼς τῇ Τύχῃ [72]. Utan tvivel återkomma här de grekiska ödes- och lyckopersonifikationerna såsom ormgudomlighetens vasaller, nästan en litterär förklaring till det flera gånger nämnda Delosmonumentet. De skola med sin närvaro hjälpa den anropade guden att handla till den bedjandes eller besvärjarens tjänst. Magikern identifierar sig t. o. m. med den gud, vilken han opererar med, för att imponera på dämonerna och kallar även dessa goda dämoner till hjälp [73]. Så säger magikern: ἐγώ εἰμι Ἑρμῆς. λαμβάνω

---

68 Apollon. Dysc., De pron. 76 Becker.

69 Wessely, Denkschriften 1893, II 37 r. 500 f. (jfr Reitz., Poim. 139 ff.).

70 Parthey, Abhandl. d. Berl. Ak. 1865, 109 ff., 120 r. 26 ff. (Reitz., Poim. 143, 226).

71 Michaël It. hos Cramer, Anecdot. Græca Oxon. III 171; jfr. M. Treu, Michael Italikos i Byzantinische Zeitschrift IV 1895, I.

72 Wessely, Denkschr. 1888, 124 r. 3165 ff.

73 Deissmann, Licht vom Osten 192.

σε σὺν 'Αγ. Τύχῃ καὶ 'Αγ. δαίμονι[74] eller: οἶδά σε Ερμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ. (ἐλθέ μοι) καὶ πρᾶξόν μοι πάντα καὶ συνρέποις σὺν 'Αγ. Τύχῃ καὶ 'Αγ. δαίμονι[75].

Att Ganschinietz kan säga, att den ovan anförda bönen, där A. direkt tilltalas: ἱερὲ 'Αγαθὲ δαῖμον[76], ej riktas till honom utan till den trehövdade bild, med vilken magikern opererar[77], det är att göra sig blind på båda ögonen, när man vill, att A. skall var lika med ἀγαθοφόρος Ἄγγελος. Att den hos Ganschinietz samtidigt nämnde Εὐάγγελος är A., är däremot troligt; i varje fall kan han ej vara Hermes: ἐξορκίζω σε Εὐάγγελε κατὰ τοῦ 'Ανούβιδος καὶ τοῦ 'Ερμοῦ καὶ τῶν λοιπῶν πάντων κάτω ἄξαι καὶ καταδῆσαι ...[78], fastän denne stundom fått den titeln[79]. Men oftare än han uppträder såsom ängel, står han över änglar och dämoner, ja gudar: 'Αγαθὸς δαίμων εὐλόγητος ἐν θεοῖς πᾶσι καὶ ἀγγέλοις καὶ δαίμοσι[80].

Vid omnämnandet av denne angelos må dock erinras om huru i den judekristna folkvärlden namnet A. kunde få formen 'Αγαθοήλ och användas om ärkeängeln Michael i magiskt syfte[81]; likaså nämner den astrologiska litteraturen ἄγγελος 'Αγαθουήλ[82].

Utom bön och tanken på gudarnas närvaro eller rentav identifiering med dem förekommo magiska manipulationer av olika art. Man gjorde t. ex. en bild av guden och dolde den på den plats, där han skulle utföra sitt värv. Man skulle därvid skriva εἰς τὸν δράκοντα τὸ ὄνομα τοῦ 'Αγ. δαίμονος[83], d. v. s. gudens hemliga namn, varom det så ofta talas i papyrerna, t. ex.: οἶδα τὰ ὀνόματα τοῦ 'Αγ. δαίμονος[84]. På ett annat ställe lyder besvär-

---

74 Wessely o. a. r. 2999 f.
75 Wessely, Denkschr. 1893, II 56.
76 r. 3169.
77 De Ag., 56.
78 Milne, Hawara Pap. nr 312 i Arch. f. Pap. V (II), 393.
79 I G XII 5, 235.
80 Greich.-äg. Offenbarungszauber I § 158 (Pap. Paris 998).
81 Cod. Paris 2316 fol. 433r enl. Reitz., Poim. 19.
82 Cat. cod. astr. Gr. 8, 2 s. 153.
83 Wessely, Denkschr. 1888 r. 2427.
84 Wessely, Denkschr. 1893 r. 652.

jelsen: ἐπακούσατέ μου καὶ σὺ Ἀγαθὲ δαίμων, οὗ κράτος μέγιστόν ἐστιν ἐν θεοῖς, ἐπάκουσόν μου πορευθεὶς πρὸς τὸν δεῖνα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὅπου κοιμᾶται, εἰς τὸν κοιτῶνα αὐτοῦ, καὶ παραστάθητι αὐτῷ φοβερός, τρομερὸς μετὰ τῶν τοῦ θεοῦ μεγάλων καὶ κραταιῶν ὀνομάτων [85]. A. skall sända en dröm [86]. Vid rätt bruk kunna gudens hemliga namn åstadkomma väldiga naturrevolutioner och skador [87]. — En annan gång är ett ägg det magiska medlet, emedan egypterna ansågo världen eller solguden eller högste guden ha uppstått ur ett ägg eller vara ett ägg [88].

Liksom A. i den magiska litteraturen har en stor betydelse, så är även förhållandet i egyptisk astrologi. I det astrologiska systemet δωδεκάτοπος innehar nämligen Ἀγαθὸς δαίμων Jupiters plats [89]: appellatur autem hic locus a nobis Bonus dæmon vel Bonus genius, a Græcis Agathos dæmon . ., est autem locus Iovis [90]. Platsen mitt emot, Venus' plats, intar Agathe Tyche. Jupiter och Venus äro enligt gammal stjärnreligion gütig und heilbringend [91]. A. rend des »services» et répand des »bienfaits» [92]. — I arabisk astrologi användes för dessa dualis av lyckoguden Gad, motsvarande hebr. Gad och Meni [93], vilka senare, dock ej i astrologisk mening, växlande återgivits med Daimon (Daimonion) och Tyche [94].

Med ordet ἀγαθοδαιμονεῖν ange astrologerna en planets uppträdande på A:s ort [95]. A:s och Ag. Tyches platser höra till de fyra, som innebära ἐπαναφοραί, en gynnsam, stegrad utveckling [96]: τὸ δὲ ἕτερον τῆς ἐπαναφορᾶς, καθὸ καὶ παρὰ τοῖς παλαιοῖς,

---

[85] Dieterich, Pap. mag. i Jahrb. f. cl. Phil., Suppl. 16 Col. IV 28 ff. eller Pap. Leyden V 4, 28 ff.

[86] Tamborniuo, RGVV 7: 3, 78.

[87] Pap. Leyden V 7, 30 f.

[88] Dieterich, Pap. mag. 773.

[89] Bouché-Leclercq, L'astrologie gr. 284.

[90] Firmic. Mat., Math. II, 19, 12.

[91] Boll i N. Jahrb. f. kl. Altertum 21 (08), 108.

[92] Bouché-Lecl. 284.

[93] Payne-Smith, Thesaurus syriac. I 649, art. Gad.

[94] Baudissin i Herzog-Haucks Realencycl. f. prot. Theol. VI[3] 333 f.

[95] Bouché-Lecl. 284 a. 5; jfr s. 513.

[96] Bouché-Lecl. 273.

Ἀγαθοδαίμων ὠνομάσθη[97], varför astrologerna också kallade honom ἀγαθοδαιμονοῦν ζῴδιον[98]. Denna Ἀγαθοῦ δαίμονος τόπος hade en sådan makt, så att, ἐὰν ἐπὶ τοῦ ἀγαθοδαιμονοῦντος ζῳδίου ὦσιν οἱ ἀγαθοποιοὶ..., ἐπιφανεῖς καὶ πλουσίους ἐκ νεότητος ποιοῦσι. ... εἰ δὲ κακοποιοὶ συμπαρῶσι τῷ Ἀγ. δαίμονι, οὐκ ἰσχύουσι κακόν τι δρᾶσαι[99].

Om A. här i förbindelse med Ag. Tyche är den egyptiske ormguden, är dock tvivelaktigt. Visserligen ingår enligt Franz Boll i den egyptiska zodiaken en ormbild, som anges vara Agathodæmon. Han är skäggig och bär krona på huvudet[1] samt framställes alldeles som ormen på de egyptiska kejsarmynten: avbildad på Tafel VI i Sphaera. Denne är tydligen den egyptiske A. Men ormen intar i denna δωδεκάωρος den tredje platsen uppifrån åt vänster räknat, under det A. i det förra systemet innehar elvte platsen eller andra uppifrån åt vänster. Och det märkvärdiga med den här nämnda egyptiska djurkretsen är, »dass es nicht gelingen will, aus den 12 Tieren und den Göttern, denen sie heilig sind, irgend einen sonst bezeugten Zwölfgötterkreis auch annähernd zu ermitteln»[2]. Men de olika kretsarna torde haft sina olika system, med vilka de opererade[3]. I en skrift Panaretos, som tillskrives Hermes trismegistos, svara 7 κλῆροι mot 7 planeter, bland vilka Solen och Ἀγαθοδαίμων, Månen och Ἀγαθὴ Τύχη äro motsvarigheter[4]. Detta överensstämmer med vad en romersk författare i 4:e årh. e. Kr. skriver om egyptisk astrologi: Aegyptii protendunt deos præstites homini nascenti quattuor adesse, memorantes Δαίμονα Τύχην Ἔρωτα Ἀνάγκην, et duos priores Solem ac Lunam intelligi volunt, quod Sol, auctor spiritus caloris ac luminis, humanæ vitæ genitor et custos est, et ideo nascentis δαίμων, id est deus, creditur, Luna Τύχη, quia

[97] Vettius Valens III 2.

[98] Gansz., De Ag. 54.

[99] Catal. cod. astr. Gr. V 2, 55.

[1] Boll, Sphæra 295 ff., 505 ff.

[2] Boll, Sphæra 323.

[3] Reitzenstein, Poim. 257.

[4] Berthelot-Ruelle, Coll. des anc. alch. gr., Introd. 16; jfr Bouché-Lecl. 293 f., 307.

corporum præsul est, quæ fortuitorum varietate jactantur [5]. I den nämnda egyptiska zodiaken inneha sol och måne centrum.

Från världsguden äro ödesgudomligheterna emanationer enl. den mystisk-magiska litteraturen. I den förut nämnda texten [6], där A. prisas såsom världsgud, heter det: οὗ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι τῶν ἀστέρων εἰσὶν Δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι, ἐξ ὧν δίδοται πλοῦτος, εὐκερασία, εὐτεκνία, τύχη, ταφὴ ἀγαθή, σὺ δὲ κυριεύεις τῆς ζωῆς.

Vi måste tydligen i Egypten räkna med en grekisk astrologi, där de grekiska ödesgudarna A. och Ag. Tyche inta en framskjuten ställning, samt en egyptisk-grekisk, där ormguden har sin plats, troligen mindre betydande än i den mystiska litteraturen.

I en alkemisk skrift talas det på ett ställe om A:s mångfaldiga betydelse: ὅρα, πανίστορ, καὶ νόει, ὅτι ὁ Ἀγαθοδαίμων ἄρα τίς ἐστιν· ὡς μὲν τινες μυθεύουσιν, ὅτι τις ἀρχαῖός ἐστι τῶν πάνυ παλαιῶν ἐν Αἰγύπτῳ φιλοσοφήσας· ἄλλοι δέ φασιν εἶναι αὐτὸν μυστικώτερον ἄγγελόν τινα ἢ Ἀγαθοδαίμονα ἀγαθὸν (δαίμονα) τῆς Αἰγύπτου· πάλιν τινὲς Οὐρανὸν αὐτὸν ἐκάλεσαν [7]. Om allt detta har förut redogjorts utom det första, hans betydelse som filosof eller rättare sagt: den euhemeristiska användningen av namnet. Ty denna är av vidare omfattning än att blott göra honom till filosof.

Ej ovanligt var det bland hellenismens lärde att göra gudarna till forntida härskare. Såsom sådan blir A. efter Hefaistos och Helios, enligt Ganschinietz Ammon och Ra [8], Egyptens tredje konung [9]; i förbigående må anmärkas, att med Hefaistos knappast avses Ammon, då denne nämnes senare såsom den tolfte i ordningen.

I den filosofisk-teologiska litteraturen sammanställes han däremot med Hermes-Thot, likasom han i konsten ofta fram-

---

[5] Macr., Sat. I 19, 17.
[6] Sid. 175.
[7] Berthelot-Ruelle, Collection des anc. alch. gr., Texte 80.
[8] De Ag. 51.
[9] FHG II 530 Müller; Manetho, Sebennyta fr. 3

ställts med dennes grekiska symboler och i de magiska skrifterna gärna uppträder tillsammans med denne eller identifieras med honom. Men egypterna hade för vana att göra gudarna till vishetens uppenbarare och förkunnare, först och främst Thot. Denne Hermes-Thot angives förmedla A:s läror till Asklepios. Men icke blott han utan även Osiris tänkes därvid såsom A:s lärjunge: διαμεμνήσομαι δὲ τῶν Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου λόγων· ἔφη γὰρ οὗτος ἐν τῷ πρὸς Ἀσκληπιόν· καὶ εἶπε, φησίν, Ὄσιρις· εἶτα, ὦ μέγιστε Ἀγαθὸς δαίμων . . ., καὶ εἶπεν ὁ μέγας Ἀγ. δαίμων· . . . καὶ εἶπεν Ὄσιρις· ὦ τρισμέγιστε Ἀγ. δαίμων [10]: att A. i denna litteratur endast skulle kunna hava μέγας och μέγιστος men ej τρισμέγιστος till attribut [11], är svårt att förstå, då just ett karaktäristikum för densamma är överförande av kännetecken från den ene guden till den andre för att upphöja denne. Liksom Hermes kan prisas med vilket som helst av dessa uttryck [12], så kan helt säkert samma lovord ägnas åt A. För övrigt talar ej Osiris till Hermes på detta ställe, såsom Ganschinietz missuppfattat texten, utan Hermes refererar tydligen för Asklepios en uppenbarelse från A. till Osiris. Om A:s förbindelse med Osiris talar för övrigt Michael Italikos: ὁ τούτου (Knufis—A.) μαθητὴς ἐφιλοσόφησεν Ὄσιρις [13].

Likaledes meddelar Hermes muntliga läror från A. enligt den tolvte hermetiska skriften hos Poimandres, läror som delvis gå tillbaka till Heraklit [14]. Enligt Ganschinietz heter det där: ὁ Ἀγ. δαίμων τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους ἀνθρώπους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς [15]. ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγ. δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, τὸν νοῦν δὲ ἐν τῷ θεῷ, τὸν δὲ θεὸν τούτων πατέρα [16]. A. säges däremot ej ha skrivit något: τοῦ Ἀγ. δαίμονος . . . . ἐγὼ ἤκουσα λέγοντος ἀεὶ . . . καὶ εἰ ἐγγράφως ἐδεδώκει, πάνυ ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων

---

10 Cyrill. 76, 585 f. Migne.

11 Gansz., De Ag. 52, 64; Reitz., Poim. 126 a. 1.

12 Müller, Μέγας Θεός 345 ff.

13 Cramer, Anecdota Græca Oxon. III 171, 21 f.

14 Reitz., Poim. 127; Gansz., De Ag. 52.

15 XII 1.

16 XII 13.

γένος ὠφελήκει [17], fastän det på ett annat ställe talas om böcker av honom eller kanske av hans son: ... βίβλοις ὑπὸ τοῦ Ἀγαθοδαίμονος υἱοῦ τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ πατρὸς δὲ τοῦ Τάτ [18]. Man är kanske berättigad att draga den slutsatsen, att det fanns till religiösa församlingars tjänst språk, som av deras profeter och lärare tillskrevos A. [19]. Fattar man saken så, kunna även Krolls mot Reitzenstein riktade ord vara sanna: »Alles das ist Fiktion und berechtigt nicht zu der Annahme der Existenz einer Sammlung von Sprüchen des A.» [20].

Den religiöst-magiska litteraturen har säkerligen påverkat tidens alkemiska skrifter. Den på grekiskt språk skrivna litteraturen om alkemin går tillbaka till äldre egyptiska recept beträffande tillverkningen av guld, legeringar, medicin m. m. Dessa recept åtföljdes av magiska formler och hemliga tecken [21].

I den romerska tidens alkemi uppträder A. såsom auktoritet och författare, först och främst tillsammans med Hermes men även med Osthanes, Moses, Demokrit m. fl. Zosimos och Olympiodoros äro de förnämsta författarna till denna samling av alkemiska skrifter [22], där A:s namn ibland uppträder nästan på varje sida. Zosimos skall ha levat i slutet av 3:e årh. e. Kr. och Olympiodoros ett par hundra år senare [23]. En alkemisk skola bär A:s namn: Ἀγαθοδαιμονῖται [24]. Han angives såsom författare till skrifter, däribland ett brev till Osiris, innehållande en kommentar till ett under Orfeus' namn gående orakel [25].

Såsom en märkvärdighet må påpekas, huru A. såsom blyets ande (han nämnes ofta såsom auktoritet beträffande blyets behandling) i en vision ledsagar Zosimos till plågornas ort i

---

17 XII 8.
18 Ps.-Manetho hos Syncellus I, p. 72 Dind. (Reitz., Poim. 139).
19 Reitz., Poim. 241.
20 P. W. VIII 800.
21 Berthelot-Ruelle, Collection des anciens alch. gr., Introd. 200.
22 Berthelot-Ruelle, Collection.
23 Collection, Introd. 201 f.
24 Coll., Texte 208.
25 Coll., Texte 267 ff.

Hades. A. har därvid gestalt av en gammal man[26], väl i anslutning till grekisk framställning. (Om denna alkemi skriver utförligare I. H. Jensen, Die älteste Alchymie, i Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-fil. medd. IV, 2, Köbenhavn 1921.)

Denna litteratur fortsättes under medeltiden av syriska och arabiska lärde, och även där uppträder A. ofta på sammå sätt som i den grekisk-egyptiska alkemien[27]. Också finns där en hymn, som erinrar om anropanden till A. i de magiska papyrerna[28].

Gudens namn har såsom vanligt i Egypten använts såsom personnamn, särskilt från 2:a årh. e. Kr., ofta tillsammans med ett egyptiskt sådant. Härom hänvisas till de många ställena i P. W. Realencyclopädie, Suppl. III sid. 58, vilken förteckning dock är långt ifrån fullständig. Särskilt angiva Aegyptische Urkunden aus den kön. Museen zu Berlin, 1—4, och Preisigke, Namenbuch, många andra exempel.

E. Agathos daimon i andra länder.

Den mystisk-magiska litteraturen, där Hermes och A. äro de centrala världs- och uppenbarelsegudomligheterna, utövade inverkan på länderna österut. Vi ha redan talat om dess inflytande i Syrien, där Ταυθός eller Thot anges såsom lärare: Φοίνικες δὲ αὐτὸ (τὸ ζῷον) Ἀγ. δαίμονα καλοῦσιν — — —. προστιθέασι δὲ αὐτῷ ἱέρακος κεφαλήν[29].

Även i Persien uppgives denne gud haft anhängare. Men, såsom förut framhållits, är det persisk åskådning, som kring denne såsom medelpunkt förkunnas av personerna Zoroaster och Osthanes[30]. Därför frågar man sig onekligen, om det är denne gud, som åsyftas: παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Ἀριανοῖς Ζαθραύστην ἱστοροῦσι τὸν Ἀγ. δαίμονα προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ

[26] Coll., Texte 115 ff.
[27] Berthelot, La Chimie au moyen âge.
[28] Chimie 2, XLI.
[29] Eusebius, Ev. præp. I 10, 46.
[30] Eusebius I, 10, 47; ovan s. 173 f.

διδόναι [31]. »Die Übernahme des Namens musste die Rezeption der theologischen Literatur begünstigen, die wir später wenigstens in Mesopotamien nachweisen können» [32]. Men namnet förklaras lätt såsom motsättning till persernas κακὸς δαίμων, Arihman, varför den egyptiska inverkan här är, minst sagt, tvivelaktig.

I Mesopotamien har det däremot funnits ett religionssamfund, ssabierna i Harran, som såsom sina profeter och lärare nämna Agathodaimon och Hermes, och som av Masûdi benämnas de egyptiska ssabierna [33]. Dessa lärares rena kroppar sägas vila i de stora pyramiderna vid Memfis. Hermetism och babylonisk stjärnreligion äro här blandade samman.

Även till Arabien har denna egyptiska synkretism kommit. Där ha Hermes och A. identifierats med Henoch och Set, A. även med Orfeus. För övrigt ställas Hermes och A. i dessa länder i förhållande till varandra såsom lärare och lärjungar och angivas vara författare till skrifter liksom i Egypten [33a].

Med de mohammedanska araberna tyckes ormguden A. sedan under medeltiden såsom magiskt skyddande tecken kommit upp till mellersta Europa. Medverkat till utbredningen har väl den under medeltiden mycket spridda Alexanderromanen [34]. I Europa möter oss denna ormbild på Feirefiz' hjälm, han som var son till en vit riddare och en drottning hos morerna. Härom säger Wolfram:

Er truog ouch durch prîses lôn
ûf dem helme ein Ecidemôn:
swelhe würm sint eiterhaft,
von des selben tierlînes kraft
hânt sie lebens decheine frist,
swenn ez von in ersmecket ist [35].

---

[31] Diodor I 94.

[32] Reitz., Poim. 133 a. 2.

[33] Om harraniternas och arabernas A.: Chwolsohn, Die Ssabier; Reitz., Poim. 165 ff.; Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis 22 ff.

[33a] Jfr även ovan s. 180 och 185.

[34] Weinreich, Der Trug des Nektanebos 42.

[35] Wolfram von Eschenbach, Parzival 736, 9—14.

Vi känna igen denna skildring av ormarnas makt från Pseudo-Kallisthenes och Aelius Promotus samt från ormarnas användning såsom magiska medel och amuletter i Egypten. Övriga ställen, där namnet förekommer, äro Parzival 481,$_{8}$; 739,$_{16}$ ff.; 741,$_{15}$ ff.; 768,$_{24}$ f. Wilhelm 379,$_{26}$; 444,$_{8}$. Der jüngere Titurel 2959,$_{2}$ f.; 3311,$_{2}$. Lohengrin v. 432 och möjligen Lorengel 24,$_{2}$ f. (Zedlamar). Dessutom lär det också omnämnas i Bodmer, Minnesänger 2,$_{6}$ b; 2,$_{7}$ b och 2,$_{13}$ b [36] samt Wartburgkrieg 31,$_{7}$; 35,$_{8}$ och 159,$_{7}$ [37]. Av ordet har vidare bildats Ecidemonîs såsom namn på ett land [38].

F. Sammanfattande slutsats.

Såsom redan antytts, kan föregående framställning om A. i Egypten ingalunda göra anspråk på den ingående och uttömmande behandling, som man annars har rätt att fordra av en avhandling som denna. Särskilt måste denna reservation göras beträffande den hermetisk-magiska religionen och de alkemiska och astrologiska funderingarna, där blott allmänna konturlinjer uppdragits. Till stor del beror detta dels på det dåliga skick, vari källskrifterna befinna sig, dels på den ringa bearbetning, som hittills kommit det alltjämt starkt växande materialet till del. Men den mera fragmentariska framställningen av dessa mindre betydelsefulla delar av ämnet torde i alla fall fylla sitt ändamål: att ge en allmän bild av guden A:s betydelse inom dessa områden och ådagalägga sammanhanget i det hela.

Vid en sammanfattande översikt över A. i Egypten torde den djupgående olikheten i uppfattningen här och i Grekland genast falla i ögonen. Visserligen skönja vi även här husguden, vilken vakar över de sinas materiella välfärd och lycka i hemmet, icke minst i den omfattande användning, han får vid de magiska manipulationerna, där han visar sig som en sann folkgud eller som en dämon på gott och ont. Men

---

[36] Gerhard, Ak. Abhandl. II 37.

[37] Hertz, Parzival 542.

[38] Parzival 683. 20.

jämsides härmed se vi ormguden träda in såsom uppenbarelseform av snart sagt samtliga Egyptens stora gudar, speciellt de ktoniska och lyckogudarna. Genom att identifieras framför allt med Serapis och Osiris (Pluton och Dionysos) kommer han att stå såsom representant för det fruktbara Egyptens land, världens kornbod. Denna sida gör honom också till gud för Nilens rikedomsbringande flöden. Och äntligen såsom solgudens, Horos' (Apollons), uppenbarare blir han icke blott den alstringsbringande gud, som förut nämnts, han blir även hela universums gud eller en bild av och symbol för detsamma.

Utvecklingsgången synes alltså ha varit följande: grekerna kallade den i husen i det Alexandria, som höll på att uppbyggas, inträngande ormen med sin husguds namn, A. En sådan orm blir till en början även stadens skyddsgud, och på honom överflyttas namnet (jämför A., dock i förbindelse med Ag. Tyche, såsom stadsgud i Grekland). Men Serapis blir snart den officiella stads- och landsguden. A:s orm, Alexandrias ursprunglige skyddsgud, betraktas som hans inkarnation. De sammanföras i kulten, i bildlig framställning uppgå de mer och mer i varandra och snart avbildas Serapis-Osiris helt enkelt såsom ormen A. Egyptens övriga gudar identifieras med huvudguden: även dessa kallas A., i det att deras epifani blir ormen. Slutligen kallas även kejsaren den nye A., världens lyckogud och genius.

Så kunna vi något så när följa gudens utvecklingsgång i den för Egypten sedan århundraden tillbaka vanliga panteistisk-monoteistiska riktningen. Beträffande kulten däremot lämna oss här såsom i Grekland källorna till stor del i sticket. Vi spåra offer av mjölgröt i hemmen och dödsoffer vid de avlidnas gravar, vi ana, att hans bild sändes med i graven såsom skyddande makt mot de vidunder, själen kunde råka ut för på sin farliga färd till de lyckligas nejder, liksom den bars såsom amulett eller grävdes ned eller på annat sätt gömdes såsom lyckobringande eller skadegörande magiskt medel. De många bönerna, kultens förnämsta del, ännu för litet genomforskade, visa oss, att det, som man vanligen väntade sig av honom, var

lyckan i dess mångfaldiga former, framför allt rikedomens gåvor. Han åkallas som den gode dämonen, den gode, helige guden, den stora makten, den enda.

Huru, måste vi fråga oss till slut, var det möjligt, att han, som det synes, från en ringa obetydlighet till en början i Alexandria inom kort fick denna universella betydelse? Utom det att han var skyddsgud för den stad, som då var på väg att bli Egyptens, ja världens centrum, torde de huvudsakliga skälen härtill varit ormgestalten, namnets betydelse och den nyvaknade religiositeten. Låt oss börja med det sista.

Under sista årtusendet f. Kr. förlorade de högre klasserna intresset för de stora gudarna. Religiös indifferentism uppstod. Men under århundradena omkring Kr. f. gick genom världen, med centrum i Egypten, en mäktig religiös rörelse, framsprungen hos människor, som icke kände sig tillfredsställda av den prästerliga traditionen och dess spekulationer över de höga gudarna. Vad man eftersträvade, var ett mera oförmedlat, personligt förhållande till gudarna [39]. Icke minst tyckes denna nyvaknade religiositet ha gripit de lägre folklagren, fastän även de bildade rycktes med. Gamla, lägre kultformer, som hållits tillbaka eller levat i skymundan, komma fram i ljuset liksom i Grekland, och såsom vanligt är i religiöst upprörda tider. Vad upplysningen trodde sig ha övervunnit, tränger ohejdat fram med det undertrycktas impulsivitet och våldsamhet men också förbundet med den okultiverade religiositetens övertro och magiska konster. »Es sind die Fieberphantasien des absterbenden antiken Glaubens» [40].

Den gamla djurdyrkan från folkens barndom får därigenom ny fart i djurdyrkans land par préférence. Av denna kult, som särskilt för grekerna måste kännas »befremdlich, wo nicht abstossend» [41], var vördnaden för ormarna den, som dessa själva segast hållit fast vid, och som de därför bäst kunde assimilera med sig. Av vittnesbörden att döma tyckes det verkligen, som om de inflyttade grekerna givit starka im-

---

[39] Schubart, Einführung in die Papyruskunde 355 f.

[40] Dieterich, Kleine Schriften 512.

[41] Schubart, Einf. 336 f.

pulser till ormdyrkans tillväxt eller rent av gått i spetsen just genom att ge erkännande och auktoritet åt ormdyrkan i Alexandria [42], grekerna, som vid denna tid också fingo »Erregungen» härtill från den romerska geniusdyrkan; däremot skall direkt romerskt inflytande i Egypten ha varit så gott som obefintligt [43]. Gent emot Reitzensteins »Ägyptomanie» [44] torde det ej vara oberättigat att påstå, att med de grekiska symbolerna, t. ex. Hermes- och thyrsosstavarna, och de grekiska bilderna och namnen även hemländsk åskådning till en del gjort sig gällande, fastän snart egyptisk tro tog överhanden.

Detta sammanhänger med grekernas utbredning bland och sammansmältning med den infödda befolkningen. Därvid överflyttade de helt enkelt sitt namn A. på den heliga orm, med vilken de lokala gudarna på de olika orterna vid denna tid vanligtvis voro förbundna [45]. Sin heliga tempelorm åtminstone har nog redan i äldre tid varje nomos haft [46]. Genom dessa lokala ormars förmedling torde vägen stundom gått till de stora gudarna. Ormen blev kanske nära nog en beteckning för gudomen: man give akt på hur vid denna tid t. ex. ureusormen var ett determinativ till varje gudinnas namn [47].

Ypperligt tedde sig också helt säkert namnet Ἀγαθὸς δαίμων i denna synkretismens tid. Det var liksom skapat att träda in för den monoteistiskt eller i varje fall henoteistiskt färgade gudsuppfattningen. På namnet A. torde kunna tillämpas, vad Lefébure skriver om den besläktade guden Heros eller Heron: »C'était un dieu singulièrement complexe. L'appellation intentionnellement vague sous laquelle on le désignait, et qui — — n'est pas plus un nom que Κόρη, Δέσποινα ou Bona Dea, indique déjà ce qu'il y avait à la fois d'imprécis et de large dans le concept du Héros thrace, et explique que ce dieu anony-

---

42 Weber, Äg.-gr. Terrak. 45 f.

43 Schubart, Einführung 320 ff., 344.

44 Zielinski i Arch. f. Rel.-wiss. 9 (06), 53; jfr även Kroll, Hermes Trism. i P. W. VIII.

45 Maspero, Études de myth. VI 284.

46 Hopfner i Denkschriften d. k. Ak. Wiss. in Wien 57 (15), 140.

47 Zimmermann, Der äg. Tierkult 50.

me ait pu être aussi un dieu multiple [48]. Även denne gud var kanske ursprungligen ormgud [49], han åtföljes i varje fall av ormen. Han var »sorte de panthée qui, dans un papyrus magique du IV:e siècle de notre ère, se désignait lui-même ainsi: ἐγώ εἰμι Ἥρων ἔνδοξος, ᾠὸν ἴβεως, ᾠὸν ἱέρακος, ζῷον φοίνικος . . . [50], comme si dans sa personne tendaient à se confondre les derniers dieux, déjà à demi évanouis, de l'antique Égypte» [51]. Magikern hade omedelbart före de citerade orden identifierat sig med Hermes-Thot, ὁ μέγας δαίμων. — Vid en bön till A. utföras magiska handlingar med en 3-hövdad bild, på vilken äro avbildade huvud av hök, ibis och hund [52], varvid det sistnämnda kan ha kommit antingen från (Hermes-)Anubis eller Psoi. ᾠὸν ἱέρακος åskådliggör även samma bild av världen som ὄφις ἱερακόμορφος, A. [53]. Redan av det här sagda förstår man, att Heron och A. kunde identifieras med en och samma gud, den egyptiska Psai(s) [54], utan att man behöver tillgripa Reitzensteins föga verklighetstrogna kombinationer [55].

Det obestämda namnet — daimon = gud, heros, genius, dämon — och ormens mångfaldiga betydelse — husgud, stadsgud, landsgud, världsgud — jämte hans ktoniska karaktär ha gynnat gudens frammarsch i den härför lämpliga tiden. Speciellt daimonnamnet! Är icke ordet δαίμων, använt om denne ormgud, särskilt skickat att vinna anklang i denna tid, »denn die Götter, deren Kraft zauberisch wirken sollte, waren ihnen nur Dämonen» [56]. Och med dämonerna drevo grekerna först och främst sitt hokus pokus, sina besvärjelsekonster, liksom egypterna gjorde det med sina gudar. A. var även från denna sida en förmedling mellan greker och egypter; en för-

---

48 Annales du Sewrie des Antiquités de l'Égypte XX (20), 243.
49 Annales 245.
50 Kenyon, Greek Pap. in the Brit mus. I 72, 240 ff.
51 Annales 248.
52 Wessely, Denkschr. 1888, r. 3133 ff.
53 Eus., Ev. præp. I 10, 47.
54 Jfr Spiegelberg, Demotische Studien I 57* nr 416.
55 Nachrichten Gött. Gesellschaft 1904, 318.
56 Schubart, Einführung 360.

utsättning fanns alltså även här för A:s utbredning i detta lands båda förnämsta nationaliteter.

Kommer så härtill, att det härskande romarfolket från sin synpunkt i denne gud kunde se icke blott Alexandrias genius utan Egyptens, till vilken de ytterligare kunde anknyta tanken om den allsmäktige kejsaren såsom 'Ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκουμένης, vilken under det namnet fordrade världens hyllning, så ser det ut, som om detta namn var på väg att bli en samlingspunkt i det stora världsriket: men just då kom »det namn, som är över alla namn», för att göra sitt segertåg genom världen. I det namnet uppenbarades nämligen den ende gode Guden, som inom kort skulle fördunkla alla andra gudars glans.



Litteraturförteckning.

(Den grekiska och romerska litteraturen är ej upptagen).

ACHELIS, H., Spuren des Urchristentums auf den griech. Inseln? i Zeitschrift für die neutest. Wiss., Giessen 1900.

Aegyptische Urkunden aus den kön. Museen zu Berlin, 1—4, Berlin 1892—1912.

ALLÈGRE, F., Étude sur la déesse grecque Tyché, Paris 1889.

ALTMANN, W., Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit, Berlin 1905.

ANDRES, FR., Daimon i Pauly — Wissowa, Real-Encyclopädie der cl. Altertumswiss., Suppl. III.

— Angelos i Pauly — Wissowa, Suppl. III.

— Die Engellehre der griech. Apologeten i Forschungen zur christl. Lit. und Dogmengeschichte 12, 3, Paderborn 1914.

AUDOLLENT, A., Defixionum Tabellæ — —, Paris 1904.

AUSFELD, AD., Zur Topographie von Alexandria — — i Rheinisches Museum f. Philologie, 55, 1900.

— Der griechische Alexanderroman, Leipzig 1907.

BAETHGEN, FR., Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888.

BAUDISSIN, W. v., Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, Leipzig 1876.

— Gad i Herzog—Hauck, Realencyclopädie f. prot. Theologie, VI[3].

BENNDORF, O., Griech. und sicil. Vasenbilder, Berlin 1869—1883.

BERGMANN, E. VON, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit i Sitzungsberichte d. k. Akad. d. Wiss., 86, Wien 1877.

BERTHELOT—RUELLE, Collection des anciens alchimistes grecs, Paris 1888.

BERTHELOT, M., La chimie au moyen âge, Paris 1893.

BLOCH, O, Om Slangen I, København 1920.

BLUMENTHAL, FR., Der ägyptische Kaiserkult i Archiv f. Papyrusforschung, V, 1913.

BOCK, FR., Untersuchungen zu Plutarchs Schrift περὶ τοῦ Σωκρ. δαιμ. (diss.) München 1910.

BOEHM, CHR., De cottabo, diss., Bonn 1893.

BOETTICHER, K., Die Tektonik der Hellenen[2], Berlin 1874.

BOLL, FR., Griech. Liebeszauber aus Ägypten i Sitzungsberichte der Heid. Akad. d. Wiss., Bd 1, 1910.

— Sphæra, Leipzig 1903.

BONHÖFFER, AD., Epictet und die Stoa, Stuttgart 1890.
BOTTI, G., Catalogue du Musée gréco-romain d'Alexandrie, 1901.
BOUCHÉ-LECLERCQ, A., L'astrologie grecque, Paris 1899.
—, Tyché ou la Fortune i Revue de l'histoire des religions, 23, Paris 1891.
BOULANGER, A., Aelius Aristide, Paris 1923.
BOUSSET, W., Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907.
— Zur Dämonologie der späteren Antike i Archiv f. Religionswiss. 18, 1915.
BRINKMANN, A., Quæstionum de dialogis Platoni falso addictis specimen, diss., Bonn 1891.
BRUGSCH, H., Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch, VII, Leipzig 1882.
— Religion und Mythologie der alten Aegypter, Leipzig 1891.
BULARD, M., Bas-relief se rapportant au culte d'Agathodaimon i BCH 31, 1907.
— Peintures murales et mosaïques de Délos i (Fondation Piot), Monuments et mémoires publiés par l'Ac. inscr. et belles-lettres 14, Paris 1908.
CAVVADIAS, (Kabbadias), P., Fouilles d'Épidaure I, Athènes 1893.
CAYLUS, A., Recueil d'antiquités — —, Paris 1752.
CHRIST, W., Plutarchs Dialog vom Daimonion des Sokrates i Sitzungsberichte d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1901.
CHWOLSOHN, D., Die Ssabier und der Ssabismus, S. Petersburg 1856.
CUMONT, FR., Die orientalischen Religionen ..., Leipzig 1914.
— Gad i P. W. Real-Encyclopädie d. class. Altert.
— Les mystères de Sabazius et le judaïsme i Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus, 1906.
DEISSMANN, AD., Licht vom Osten[2, 3], Tübingen 1909.
DEMIANCZUK, J., Suppl. com. i Akad. Rozprawy 51, Wydz. filol., Krakau 1913.
Déscription de l'Égypte, Antiquités 5, Paris 1823,
DEUBNER, L., Paian i N. Jahrbücher f. d. klass. Altertum, 43, 1919.
DIBELIUS, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.
DIETERICH, ALBR., Kleine Schriften, Leipzig und Berlin 1911.
— Papyrus magica — — — — i Jahrbücher f. class. Philologie und Päd., Suppl. Bd 16.
DIETRICHSON, L., Antinoos, Christiania 1884.
DOMASZEWSKI, A., Abhandlungen zur römischen Religion, Leipzig 1909.
DRACHMANN, A. B., Atheisme i det antike Hedenskab i Festskrift udgivet af Köbenhavns Univ., 1919.
— Udvalgte Afhandlinger, Kjöbenhavn og Kristiania 1911.
EITREM, S., Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer i Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania 1914, 1 B.
ERMAN, AD., Die ägyptische Religion[2], Berlin 1909.
FARNELL, L. R., The Cults of the Greek states V, Oxford 1909.
— Magic and religion in early Hellenic society i Archiv f. Religionswiss. 17, 1914.

FARNELL, L. R., Greek hero cults and ideas of immortality, Oxford 1921.
FOUCART, P., Le cult des Héros chez les grecs, Paris 1918.
— Bas-Relief du Pirée i BCH 7, 1883.
FRITZE, J. DE, De libatione veterum Græcorum, diss., Berlin 1893.
FURTWÄNGLER, AD., Die antiken Gemmen, Leipzig und Berlin 1900.
— Meisterwerke der griech. Plastik, Leipzig—Berlin 1893.
— Sogenanntes Todtenmahl-Relief mit Inschrift i Sitzungsberichte d. k. bayer. Akad. d. Wiss. zu München, 1897.
— Die Sammlung Sabouroff, I, II, Berlin 1883—87.
GÆRTRINGEN, H. VON, Die Götterkulte von Thera i Klio I 1901.
GANSCHINIETZ, R., Agathos daimon i Pauly—Wissowa, Realencyclopädie, Suppl. III.
GANSZYNIEC, R., De Agathodæmone, Warszawa 1919 (Travaux de la Société des sciences de Varsovie II 17, 1919).
GARDNER, P., Countries and cities in ancient art i JHS 9, 1888.
GERHARD, Edu., Über Agathodämon und Bona Dea i Gesammelte Akademische Abhandlungen II, Berlin 1868, eller i Abhandl. der k. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1847.
— Über Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien i Abhandl. der k. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1852.
GILBERT, O., Die δαίμων des Parmenides i Archiv für Geschichte der Philos. 20, II, 1907.
GLOVER, T. R., Dæmons in the revival of paganism i Transact. 3. internat. congr. hist. rel. II, Oxford 1908.
— The conflict of religions in the early Roman empire[9], 1920.
GOMPERZ, TH., Griechische Denker I, Leipzig 1896.
GRIFFITH, F. L., The demotic magical papyrus — — —, London 1904.
GRUPPE, O., Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906.
HARRISON, J. E., Prolegomena to the study of Greek. religion[8], Cambridge 1922.
— Themis, Cambridge 1912.
HARTWIG, R. P., Herakles mit dem Füllhorn (Diss.), Leipzig 1883.
HATZIDAKIS, G. N., Ἄγγελος und Verwandtes i Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien 173 (14), 2.
HEAD, B. V., Historia numorum, Oxford 1887.
HEDÉN, E., Homerische Götterstudien, Uppsala 1912.
HEINZE, M., Der Eudämonismus in der griech. Philosophie i Abhandlungen der k. sächs. Gesellschaft der Wiss., phil.-hist. Cl., 8, 1883.
HEINZE, R., Xenokrates, Leipzig 1892.
HERTZ, W., Parzival von Wolfram von Eschenbach, Stuttg. 1898.
HERZOG, R., Koische Forschungen und Funde, Leipzig 1899.
HILD, J. A., Étude sur les démons, Paris 1881.
HOPFNER, TH., Der Tierkult der alten Ägypter i Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss in Wien, 57, 2, 1915.
— Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, I, II = Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, hrsgeg. von Wessely, XXI, 1921, XXIII, 1924.

HUG, A., Platons Symposion, Leipzig 1876.
JENSEN, I. H., Die älteste Alchymie i K. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Medd., IV, 2, 1921.
KERN, O., Eubuleus und Triptolemos i Athen. Mitt. 16, 1891.
KIRCHER, K., Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum i RGVV 9: 2, 1910.
KORNEMANN, E., Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte i Klio I, Leipzig 1901.
KRETSCHMER, P., Die griechischen Vaseninschriften, Gütersloh 1894.
KROLL, W., Hermes Trismegistos i P. W. VIII.
KÜSTER, E., Die Schlange in der griech. Kunst und Religion i RGVV, 13: 2, 1913.
KÖRTE, G., Votivrelief an 'Αγαθὸς δαίμων i Athen. Mitt. III, 1878.
LARSSON, H.. Platon och vår tid, Lund 1913.
LAWSON, J. C., Modern Greek folklore and ancient Greek religion, Cambridge 1910.
LE BAS et WADDINGTON, Inscriptions d'Asie Mineure i Voyage archéologique — — —, 1870.
LEFÉBURE, E., Rites égyptiens i Bulletin de correspondance africaine 4, Paris 1890.
LEHRS, K., Populäre Aufsätze aus dem Altertum, Leipzig 1875.
LEPSIUS, C. R., Königsbuch der alten Ägypter, Leipzig 1858.
LOBECK, Chr. Aug., Aglaophamus, Regimontii 1829.
LUGN, P., Egypten, Stockholm 1923.
MAAS, E , Ἶρις i Indogermanische Forschungen I, Strassburg 1892.
MALTEN, L., Das Pferd im Totenglauben i Jahrbuch d. k. deutschen arch. Instituts 29, 1914.
MALZACHER, K., Die Tyche bei Libanios, diss., Strassburg 1918
MASPERO, G., Les contes populaires de l'Égypte ancienne, Paris 1882 (och 1905).
— Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, Paris, II 1893, VI 1912.
MAYSER, E.. Grammatik der griechischen Papyri — — —, Leipzig 1906.
MEUSS, H., Die Vorstellungen von Gottheit und Schicksal — — — i N. Jahrbücher f. Philol. und Päd., 139, 1889.
MICHEL, CH., Les bon et les mauvais esprits i Revue d'hist. et de litt. rel., N. S., I, 1910.
MUELLER, Br., Μέγας Θεός, Dissertationes philol. Halenses XXI, 3, 1913.
NAGELE, A., Der Schlangen-Cultus i Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwiss. 17, 1887.
NILSSON, M. P:N., Daimon, Köbenhavn 1918, även i Archiv für Religionswiss. 1924.
— Den grekiska religionens historia, Stockholm 1921.
—, Die Anfänge der Göttin Athene i Det Kgl. Danske Videnskabernas Selskab, Hist.-filol. Medd., IV, 7, Köbenhavn 1921.
— Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen, Leipzig 1906.

NILSSON, M. P:N., Olympen I, Stockholm 1918.
— Schlangenstele des Zeus Ktesios i Athen. Mitt. 33, 1908.
NÄGELSBACH, K. F., Die nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens — —, Nürnberg 1857.
OTTO, W., Priester und Tempel im hellen. Ägypten, I 1905, II 1908.
PAGENSTECHER, R., Nekropolis, Leipzig 1919.
PATON and HICKS, The Inscriptions of Cos, Oxford 1891.
PAYNE—SMITH, Thesaurus syriacus I, Oxonii 1879.
PEARSON, A. C., Demons and spirits i Hastings Encyklopædia of rel. and ethics IV, 1911, 590—594.
PERSSON, A. W., Inscriptions de Carie i BCH, 46, 1922.
PETERSEN, CHR., Der Hausgottesdienst der alten Griechen, Cassel 1851.
POHL, M., Die Dämonologie des Plutarch, Breslau 1859/1860.
POLAND, FR., Geschichte des griech. Vereinswesens i Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft, 38, 1909.
POOLE, R. S., Catalogue of the coins of Alexandria and the nomes, London 1892.
PREISIGKE, FR., Namenbuch, Heidelberg 1922.
PRELLER—ROBERT, Griechische Mythologie[4], I, Berlin 1894.
PUCHSTEIN, O., Die kommagenischen Denkmäler i Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Berlin 1890.
REITZENSTEIN, R: Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906.
— Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur i Nachrichten Gött. Gesellschaft 1904.
— Die Bildung des Gottesbegriffes Aion i Verhandlungen des II. intern. Kongresses f. allgem. Religionsgesch. in Basel 1904, Basel 1905.
— Poimandres, Leipzig 1904.
ROHDE, E, Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig 1914.
— Psyche[5, 6], Tübingen 1910.
— Aelius Promotus i Rhein. Museum 28, 1873 = Kleine Schriften.
ROUSE, W. H. D., Greek votive offerings, 1902.
SCHIFF, A., Inschriften aus Schedia i Festschrift zu O. Hirschfelds 60. Geburtstage (Beiträge zur alten Geschichte — —), Berlin 1903.
SCHMEKEL, A., Die Philosophie der mittleren Stoa — — —, Berlin 1892.
SCHMIDT, W., Geburtstag im Altertum i RGVV 7: 1, 1908.
SCHUBART, W., Einführung in die Papyruskunde, Berlin 1918.
SCHÖNE, R., Griechische Reliefs, Leipzig 1872.
SIEGLIN, E. v., Expedition, Ausgrabungen in Alexandria, I, Leipzig 1908.
SOLGER, Über den Ursprung der Lehre von Dämonen und Schutzgeistern in der Religion der alten Griechen i Solgers nachgelassene Schriften — — II, Leipzig 1826.
SPIEGELBERG, W., Demotische Studien I i Ägyptische und griechische Eigennamen, Leipzig 1901.
STEINDORFF, G., Zwei altkoptische Mumienetiketten i Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 28, 1890.

STOCK, ST. G., The dæmon in Stoicism i Transact 3. intern. congr. hist. rel. II, Oxford 1908.
STRACK, M. L., Die Dynastie der Ptolemäer, Berlin 1897.
STUHLFAUTH, G., Die Engel in der altchristlichen Kunst i Archäologische Studien, H. 3, 1897.
SÖDERBLOM, N., Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914.
TAMBORNINO, J., De antiquorum dæmonismo i RGVV VII: 3, 1909.
Thera. Untersuchungen — — — herausgeg. von F. HILLER VON GAERTRINGEN, Berlin 1899—1909.
THIERSCH, H., Die alexandrinische Königsnekropole i Jahrbuch d. k. deutschen arch. Inst. 25, 1910.
— Zwei antike Grabanlagen bei Alexandria — —, Berlin 1904.
UKERT, F. A., Über Dämonen, Heroen und Genien i Abhandl. d. k. sächs. Gesellschaft d. Wiss., Leipzig 1850.
USENER, H., Götternamen, Bonn 1896.
— Kleine Schriften 4, Leipzig—Berlin 1913.
VALLETTE, P., L'Apologie d'Apulée, Paris 1908.
VISSER, M. W. de, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903.
VOLLMÖLLER, K. G., Griechische Kammergräber mit Totenbetten (Diss.), Bonn 1901.
WEBER, W., Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion, Heidelberg 1911.
— Aegyptisch-griechische Götter im Hellenismus, Groningen 1912.
— Die ägyptisch-griechischen Terrakotten, Berlin 1914, i Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung in Berlin, Bd II.
WEINREICH, O., Der Trug des Nektanebos, Leipzig 1911.
— Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, Tübingen 1919.
— Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien i Sitzungsberichte d. Heid. Akad. d. Wiss. 1919, Abh. 16.
WIDE, S., Lakonische Kulte, Leipzig 1893.
WIEDEMANN, A., Herodot, Leipzig 1890.
— Der Tierkult der alten Ägypter i Der alte Orient, 14, Leipzig 1912.
WIESELER, FR., Über ein Votivrelief aus Megara i Abhandl. d. k. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen, 20, 1875.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v., Der Menander von Kairo i N. Jahrbücher f. d. klass. Altertum, 21, 1908.
— Einleitung in die griech. Tragödie, Berlin 1910.
— Platon I, Berlin 1919.
WILCKEN, U., und MITTEIS, L., Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde I (Einführung), Leipzig, 1912.
— Urkunden der Ptolemäerzeit I, 1, Berlin und Leipzig 1922.
— Zur aegyptischen Prophetie i Hermes 40, 1905.
WILHELM, AD., Beiträge zur griech. Inschriftenkunde, Wien 1909.
WINDELBAND, W.. Platon i Frommans Klassiker der Philosophie, Stuttgart 1910.

WISSOWA, G., Gesammelte Abhandlungen zur röm. Religions- und Stadtgeschichte, München 1904.
— Religion und Kultus der Römer, München 1912.
WOLFRAM VON ESCHENBACH och dennes efterföljare: förf. till Der jüngere Titurel, Lohengrin och Lorengel.
WOLTERS, P., Eingeritzte Inschriften auf Vasen i Athen. Mitt. 38 (13).
WÜNSCH, R., Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898.
— Deisidaimoniaka i Archiv für Religionswissenschaft 12 (09).
ZACHER, J., Pseudocallisthenes, Halle 1867.
ZELLER, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung, Leipzig 1879—92.
ZIEBARTH, E., Das griechische Vereinswesen i Preisschriften der F. Jablonowskischen Gesellschaft, 34, 1896.
ZIELINSKI, TH., Hermes und die Hermetik i Archiv für Religionswissenschaft 9, 1906.
— Les origines de la religion hellénistique i Revue de l'histoire des religions 88, 1923.
ZIMMERMANN, FR., Der ägyptische Tierkult — — —, (Diss.), Kirchhain 1912.

Tidskrifter.

Utom här ovan anförda uppsatser i tidskrifter ha använts en eller flera årgångar av följande publikationer (phil.-hist. Klasse, liksom förut i de publikationer, där sådan förekommer).

Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften (Abhandl. d. Berl. Ak.)
Annales du service des antiquités de l'Égypte.
Annali dell' instituto archeologico.
Archiv für Papyrusforschung.
» » Religionswissenschaft.
Berliner philologische Wochenschrift.
Bulletin de correspondance hellénique (BCH).
» » de la Société archéol. d'Alexandrie.
Byzantinische Zeitschrift.
Classical Philology.
Denkschriften d. k. Akad. d. Wissenschaften zu Wien.
'Εφημερὶς ἀρχαιολογική (Eph. arch.).
Hermes.
Illustrated London News.
Jahrbücher für Philologie (und Paedagogik).
Jahreshefte des österr. archäol. Instituts in Wien.
Journal of Hellenic studies (JHS).
» » philologie.
Mélanges d'archéologie et d'histoire.

Mitteilungen des k. deutschen archäol. Instituts, athen. Abteilung (Athen. Mitt.), röm. Abteilung (Röm. Mitt.).
Neue Jahrbücher für das klass. Altertum.
Philologus
Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten (RGVV).
Sitzungsberichte der k. bayer. Akad. der Wissenschaften zu München.
» » Akad. der Wissenschaften in Wien.
The Annual of the British school at Athens.
Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft.

Förkortningar, utom under tidskrifter angivna:

A. = Agathos daimon.

P. W. = Pauly — Wissowa (Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft).

För övriga förkortningar hänvisas till handböcker över den antika kulturen, t. ex. de första sidorna i Lübkers Reallexikon des klass. Altertums.

Innehållsförteckning.


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 755 135

